نصوص معاصرة

52-53
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

52-53

السنتان الثالثة والرابعة عشرة، العددان الثاني والثالث والخمسون، خريف وشتاء ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ

ملف العدد

قضايا الإمامة في الفكر الشيعي /3/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة
السنتان الثالثة والرابعة عشرة، العددان الثاني والثالث والخمسون، خريف وشتاء ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان الثاني والثالث والخمسون، السنتان الثالثة والرابعة عشرة،

خريف ٢٠١٨، ١٤٤٠هـ وشتاء ٢٠١٩م، ١٤٤٠هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص.ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العددين الثاني والثالث والخمسين، خريف ٢٠١٨م، ١٤٤٠هـ، وشتاء ٢٠١٩م، ١٤٤٠هـ

ملف العدد: قضايا الإمامة في الفكر الشيعي /٣/

□ دراسات

□ قراءات

كيركجارد ونقد تعقيل الإيمان

تحليلٌ وتأمُّل

حيدر حب الله

تمهيد

ظلّ نهج التعامل مع القضية الدينيّة متنوّعاً عبر التاريخ البشري، بتنوّع طاقات الإنسان الذاتيّة من جهةٍ؛ وحاجاته من جهةٍ ثانية، فتنوّع الطاقات يكمن في طاقة العقل وطاقة الروح، وتنوّع الحاجات يكمن في حاجات المادّة وحاجات المعنى وحاجات الاجتماع البشري. وبتنوّع هذه الأمور وجدنا تجلّياتٍ لمناهج متعدّدة في التعامل مع القضيّة الدينيّة المركزيّة، خاصّة مسألة (الله) والوجود المتعالي.

وعبر التاريخ:

تارةً حكمت التيارات العقلانيّة والعقليّة الفهم الديني، مع الفلسفة المشّائيّة الإسلاميّة والمدارس الاعتزالية الكلاميّة على المقلب الإسلامي؛ ومع اللاهوت الطبيعي لتوما الأكويني(١٢٧٤م) وامتداداته في الكاثوليكيّة إلى عصرنا الحاضر، مع التوماوية الجديدة وغيرها، على المقلب المسيحي.

وأخرى حكمت النزعات الصوفية والعرفانية، وطغت على المشهد الإسلامي، عبر الطرق الصوفيّة المتنوّعة والغزيرة القائمة إلى يومنا هذا، وعبر النزعات الأفلاطونيّة القديمة والمُحْدَثة التي تغذّت دينيّاً أيضاً على تطلّعات القديس أغسطين(٤٣٠م)، لتصل مع مايستر إيكهارت(١٣٢٨م) وأمثاله إلى مبلغها.

لكنّ عصر النهضة وما أعقبه من الثورة العلميّة، ثم عصر التنوير، فرض وضعاً مختلفاً وجادّاً جدّاً هذه المرّة في العالم الغربي والمسيحي. فالعقل الذي كان أداةً لخدمة الدين واللاهوت غدا اليوم متحرِّراً منهما، فهو عقلٌ قائم بنفسه، يملك جرأة

المعرفة وحماسة النقد، ولم يعُدْ محتاجاً إلى مسبقات دينيّة ومفروضات قبليّة وحيية ولاهوتيّة، بل هو يرفض ويتمنّع عن وضع محدِّدات له، تسمح له بالحركة حيناً، وتمنعه عنها حيناً آخر.

لقد بدأ العقل يخرج شيئاً فشيئاً من إطار اللاهوت نحو بناء كيانٍ قائم مستقلّ له. ورغم أنّ هذا الخروج بدأ تدريجياً، ولم يظهر في البداية على شكل تمرُّد حقيقي على الدين، لكنّه سرعان ما تحوّل إلى أمرٍ واقع يقف على النقيض من الدين نفسه، بمعنى أنّه بات يهدِّد المفاهيم الدينيّة في النتائج التي توصّل إليها.

في هذا العصر، ظهر سورين كيركجارد/كيركغور (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) وسط نزاع العقل والإيمان، ليقدّم مقاربة مختلفة هذه المرّة لتناول القضية الدينيّة. لقد وقفت الفلسفة الوجودية الإيمانية لكيركجارد تماماً في مقابل الفلسفة العقلية الانتزاعيّة الهيجليّة من جهة (رغم تأثُّره بهيجل)، وفي مقابل الفلسفة العقلية المدرسية لتوما الأكويني من جهةٍ ثانية. ولكي يؤسِّس رؤيته هذه سعى لفكّ العلاقة بين الإيمان والعقل النظري، ليعتبر ـ كما سنرى ـ أنّ بناء الإيمان على العقل النظري والمعرفة الفلسفيّة والتاريخية هو خطأ كبير، ومن ثمّ يلزم إعادة بناء الإيمان على قواعد أخرى في الإنسان وهويّته وذاته، وعدم تطويل المسافة لبلوغ الحقيقة الوجوديّة بالغرق في المفاهيم ومعطيات العقل التي تقوم بتشظية الحقيقة وتجزئتها بما يفضي إلى موتها وتلاشيها. فعندما يريد العقل أن يدرك الحقيقة فهو مقهورٌ على تجزئتها وتفكيكها، ليحوِّلها إلى سلسلةٍ من المفاهيم والتصوّرات والمفردات والقضايا المركّبة. وهذه التجزئة تُفْقِد الحقيقة هويّتها الاتصالية الاتحاديّة. ولهذا نادت المدرسة الرومانطيقيّة في القرنين الثامن والتاسع عشر بوضع حدٍّ لإفراط عقل التنوير في تناول الحقيقة، ومنح الإحساس دَوْراً في الاتصال بها بما هي وحدة واحدة.

الإيمان بين الهويّة المخارجة والمداخلة (الآفاقيّة والأنفسيّة)

نقطة الارتكاز في تصوُّرات كيركجارد عن الإيمان[1] تكمن في الهويّة الداخلية والخارجيّة له. ففيما تتّجه الفلسفات الدينيّة واللاهوت نحو التعاطي مع الإيمان ومتعلّقه بوصفه قضيّة خبريّة، ونوعاً من الوجود المخارج للذات الإنسانيّة، يُراد

إثباته أو نفيه، يذهب كيركجارد نحو الهويّة الأنفسيّة للإيمان. وبهذا تكون رؤية كيركجارد مكوّنة من عنصرين:

١. **عنصر سلبيّ طارد** لكلّ أشكال الهويّة الخارجيّة للإيمان، ومن ثمّ إبطال الأدلّة الآفاقيّة التي أُقيمت لإثبات الإيمان عبر العقل أو التاريخ. وهو بهذا يفصل بين الإيمان والتاريخ، وهي القضيّة الأكثر إشكاليّةً في الفكر الديني المسيحي منذ عصر الأنوار.

٢. **عنصر إيجابيّ جاذب،** وهو إعادة تشييد الإيمان على هويّة داخليّة فرديّة قائمة على التصميم والمخاطرة واتخاذ القرار الباطني. فالتأمّل الباطني في الذات الإنسانيّة والصعود المعنوي هو الذي يحقّق الإيمان. وبهذا تتكوَّن الوجوديّة الإيمانيّة عند كيركجارد، في مقابل الوجوديّة الملحدة لمثل جان بول سارتر(١٩٨٠م).

في العنصر السلبي، يرفض كيركجارد البحث عن حقّانية المسيحيّة، بينما في العنصر الإيجابي يركّز على كيفيّة صيرورة الإنسان مسيحيّاً، فهو مهتمٌّ بالكيفيّة ولون الإيمان وهويّته وكينونته الباطنيّة، وليس مهتمّاً بالحقيقة الخارجيّة.

العنصر السلبي وإيمانيّة كيركجارد

يذهب كيركجارد إلى أنّ بناء الإيمان على الأدلّة المخارجة هو جهدٌ عبثي وغير منتج، بل يراه مناقضاً لهويّة الإيمان، وناقضاً له ولكينونته. فالإيمان لا يأتي من تحصيل اليقين عبر العلم البشري؛ لأنّ المعطيات العلمية لا تتمكّن من إثبات الله سبحانه. والتاريخ والفلسفة والعلم عناصر غير منتجة لليقين، في الوقت الذي لا يمكن للإيمان إذا بُني على اليقين أن يكون موجوداً مع هذه العلوم.

إنّ الحقائق المخارجة أو الآفاقيّة قد تكون فلسفيّةً؛ وقد تكون تاريخيّة. والأديان التاريخيّة ـ مثل المسيحيّة ـ لا يمكنها الانفصال عن التاريخ، ومن ثم فالحقيقة المخارجة هي جزءٌ لا يتجزّأ منها. ورغم ذلك نجد كيركجارد غير مهووس بالمعرفة العقليّة والتاريخيّة؛ لأنّها من وجهة نظره لا تقدّم لي شيئاً في حياتي، فما فائدة أن أكتشف كلّ المعلومات والحقائق دون أن يترك ذلك تأثيراً في حياتي؟[٢].

هذا هو سؤال كيركجارد في مقابل شغف الهيجليّة التي كانت سائدة في

عصره بالتحليل الغارق في المثاليّة الانتزاعيّة العقليّة. إنّ كيركجارد يريد فلسفةً تجد العواطفَ والمشاعر والأحاسيس فيها موطأ قدم، وليس فلسفةً جافّة لا تقدر سوى على مخاطبة العقل بالأرقام والجمل والكلمات الصارمة... إنّ فلسفة هيجل(١٨٣١م) ـ ومثلها كثير من الفلسفات ـ درست كلّ شيء، لكنّها نسيت الإنسانَ الفرد، لقد ذهبت بالإنسان بكثير من الكليّة والعموميّة، ودرسته في وجوده الكلّياني، لكنّها نسيت الإنسان في وجوده الجزئي الشخصي، بل حتّى الفيلسوف نفسه فكَّرَ ـ بما هو فردٌ ـ بكلّ شيء سوى بنفسه... هذا هو قلق مفكّرٍ وجودي (Existentialist)، مثل: كيركجارد.

والأمر الأخطر بالنسبة لكيركجارد هو أنّ الأنظمة الفلسفيّة والعلميّة أنظمة قاهرة، تقدّم لنا العالم والوجود بشكلٍ صارم ميكانيكي مهيب. والإنسان وسط هذا النظام الكلّي المهول لا يعود يشعر بذاته المختارة والمريدة... إنّ تلاشي الإرادة هو خطر كبير يهدّد عقليّةً وجودية، مثل: كيركجارد؛ لأنّ الإرادة والاختيار هما جوهر التفكير الوجودي في العالم.

إنّ أوّل خطوة يخطوها كيركجارد هي في إنكار الهوية الخبريّة للإيمان، بمعنى أنّ متعلّق الإيمان ليس قضيّةً ما، مثل: صلب المسيح، بل هو حقيقةٌ خارجيّة بذاته، وبنية علائقيّة تعيد إنتاج صاحبها في ذاته وهويّته. وعبر هذا السبيل يقوم كيركجارد ـ كما يرى الدكتور حسن يوسف[٣] ـ بالفصل بين الفكر والوجود، فالوجود لا يتّصل بالفكر، ولا نصل إليه عبره، بل يتّصل بأمرٍ آخر داخل الذات الإنسانيّة.

لماذا فصل كيركجارد نفسَه عن الأدلة التاريخيّة؟ وما الذي دفعه إلى ذلك؟

إنّ التأمّل في أعمال كيركجارد يعطي أنّه توصّل إلى عجز الأدلّة التاريخيّة عن إثبات المسيحيّة، ومن ثمّ فبناء المسيحيّة على التاريخ بوصفه دليلاً مخارجاً آفاقيّاً سيُمنى بالفشل. والسبب الذي يدفع شخصاً مثل: كيركجارد للفرار من المجال التاريخي للمسيحيّة، وكلّ المجال الفلسفي العقلي العالمي، هو غياب الذات الفرديّة في هذه الأنظمة؛ لأنّ الحقيقة فيها خارجة عن الذات الإنسانيّة، بينما يريد كيركجارد

أن يعيد إنتاج الحقيقة والإيمان من داخل الذات الإنسانيّة. فكلّما كانت الحقيقة خارج الذات كان الغرق فيها ابتعاداً عن الذات واغتراباً.

إنّ تأمُّلية وأنفسية كيركجارد تريد للحقيقة أن تصبح قضيّةً معاشة في حياة الفرد، وليست قضيّة مدركة فقط. وعيش الحقيقة لا يكون سوى بتحوُّلها إلى أمرٍ أنفسيّ داخليّ ذاتيّ؛ لأنّ أيّ ثنائية بين الذات والحقيقة سيعني فقدان خاصّية العيش والممارسة، فليس المهمّ أن أعرف ما هي الأخلاق، بل المهمّ أن أعيشها. والعيش هو ـ عند كيركجارد ـ ما يحقّق الهوية الوجودية الحقيقيّة للإنسان.

لقد قدَّم كيركجارد هنا ثلاثة أدلّة لتبرير تخلّيه عن التفكير الآفاقي في الدين، وهي:

أ. برهان التقريب والتخمين

يعتقد كيركجارد أنّ الدراسات التاريخية لو كانت تنتج اليقين لرُبَما ـ جَدَلاً ـ كان بالإمكان بناء الإيمان عليها، لكنّ التاريخيات لا تنتج يقيناً، بل غاية ما هنالك هو إنتاجها للظنّ والتقريب والتخمين.

بهذا البرهان يتّضح جليّاً حجم تأثير حركة النقد التاريخي، وخاصّة على مستوى الكتاب المقدّس، التي انطلقت مع مثل: باروخ اسبينوزا(١٦٧٧م)...، حجم تأثيرها على تفكير كيركجارد، فقد وصلت هذه الحركة إليه فاقدةً الثقة بالتاريخ، وبشكلٍ مركّز التاريخ النقلي (في مقابل التاريخ المحسوس المتمثّل بالحفريّات والآثار)، ومن ثمّ لا يمكن بناء المعرفة على أساس التاريخ؛ لأنّ التاريخ لا يخلو من الاحتمالات المتعدِّدة، ومن فقر المعلومات، وغير ذلك، ممّا يعيق قدرتنا على الوصول إلى يقينٍ فيه، بل غاية ما في الأمر هو الظنّ والتخمين والترجيح.

إذن الوعي التاريخي في عصر الحداثة أرخى بثقله على كيركجارد، ليسهِّل عليه التضحية بالدرس التاريخي عموماً، ويقوّي من عزيمته في فكّ الاتصال بين الإيمان والتاريخ.

ب ـ برهان التعليق والإرجاء

هذا المستوى من مقاربة الموضوع التاريخي لا يقف عنده كيركجارد، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ اليقين التاريخي لا يمكنه أن يبني إيماناً؛ لأنّ بناء الإيمان على اليقين التاريخي معناه أنّ أيّ تشكيكٍ تاريخيّ حقيقي في وثاقة الكتب المقدّسة سوف يعني زوال الإيمان! وكأنّ كيركجارد يعتبر أنّ الإيمان يجب أن يُبنى بطريقة لا يمكن معها أن يزول، وبناؤه على البحث التاريخي ولو أنتج يقيناً معناه بناؤه على أمرٍ معلّق، فالعلوم في طور التطور والتكامل بشكلٍ مستمرّ، سواء في ذلك التجريبيّات أم الرياضيّات أم التاريخيّات، وهذا التطوّر المتواصل ـ طولاً وعرضاً، نقداً وإبراماً ـ يكشف عن أنّ العلم البشري لا يمكن أن يكون قطعيّاً ونهائيّاً.

ولنعُدْ مرّةً أخرى إلى مفهوم الإيمان عند كيركجارد، لنجد أنّه التزامٌ كامل غير محدود ولا نهاية له بأمرٍ ما. فإذا كانت بنية العقل النظري للبشر عبر العلوم المختلفة تقع في حال من السياليّة الدائمة، وتجديد الرؤية وإعادة النظر، فهذا معناه بناء الإيمان على مخاطرة التعليق والإرجاء. فليس هناك إيمانٌ نهائي في هذه الحال، بل إيمانٌ مرتبط ومرتهن لتطوّرات العلوم، ومنجزات العقل النظري للبشر، ومصير المعرفة.

إنّ كيركجارد يعتبر هنا أنّ بناء الإيمان على هذه التجربة المعرفيّة البشريّة سوف تضعه على قائمة الانتظار؛ لأنّ انتهاء الباحث من كلّ المقدّمات اللازمة في مختلف العلوم، والتي تؤثّر على تكوّن الحقيقة الإيمانيّة، يحتاج إلى عمرٍ كامل، بل أعمار، فكيف يمكن أن نترك الإيمان على لائحة الانتظار حتّى تنتهي تلك الرحلة، التي لا نعلم هل تنتهي أصلاً أو لا؟!

لماذا يبدو كيركجارد قلقاً من هذا التأخير؟ ولماذا تُراه مستعجلاً لتحصيل الإيمان؟

يتساءل بعض الباحثين: أليس من الأفضل لنا أن نؤخِّر الإيمان حتّى نبنيَه على أسس علميّة متينة؟ فهل العجلة أصلٌ في الإيمان، أو الاستحكام هو الأساس؟ ويلتمس هذا الباحث من كلمات كيركجارد الجواب، وهو أنّ الإيمان والسعادة الأبديّة مهمّةٌ لدرجة أنّها لا تحتمل التأخير![٤].

إنّ هذا الكلام يعني أنّ القضية عند كيركجارد بلغت حدّاً بحيث لا نملك

معه فسحة من الوقت، فلسنا في سعةٍ، بل نحن في ضيقٍ، ومَنْ يكون في ضيقٍ من الخطأ أن يعتمد استراتيجيّةً بعيدة المدى، بل عليه أن يضع خطّةً سريعة يصل إلى نتائجها في أقرب وقتٍ ممكن. والتشييد المخارج الآفاقي لا يحتوي على مقوّمات خطّة من هذا النوع، من وجهة نظر كيركجارد.

تصوَّرْ أنّ تطوراً في العلوم فرض سؤالاً يتّصل بإحدى مقدّمات إثبات القضيّة الدينية. إنّ الباحث المؤمن عليه هنا أن يرجع إلى الوراء قهراً، لينظر في هذا المستجدّ، ويحقّق في الأمر. إنّ ذلك يعني بالضرورة أنّ عليه أن يتخلّى ـ ولو فترة التحقيق هذه ـ عن إيمانه؛ كي يقوم بالنظر في مقدّمات هذا الإيمان، أفهل يمكن أن يكون هذا الإيمان مقبولاً عند الله؟ هل هو إيمانٌ كامل دائم خالٍ من الحدود؟

والفرق بين بعض النزعات الإسلاميّة وبين رؤية كيركجارد هنا، وفق رأي بعض الباحثين، هو أنّ الإيمانيّين المسلمين كانوا يشكّكون في إمكانات العقل، ويعتمدون على الشهود والتجربة الروحيّة؛ بينما نجد أنّ تركيز كيركجارد على التاريخ بوصفه أبرز معلم من معالم الديانة الآفاقيّة. والسبب كما يرى هذا الباحث هو أنّ الجوهر المسيحيّ قائم على قضيّة الصلب، فكلّ بِنْية اللاهوت المسيحيّ تقوم على هذا المفهوم. والصلب حدثٌ في التاريخ، ولا يمكن تخطّيه. لهذا يركّز كيركجارد في نقوده على الدراسات التاريخيّة، ومدى قدرتها على مساعدتنا في الوصول إلى يقين بالحقيقة التاريخيّة، لأجل بناء الإيمان على هذا اليقين[٥].

ج ـ برهان الحماسة والهيجان والمخاطرة

رأينا في البرهانين السابقين كيف أنّ كيركجارد أراد أن يفصل بين الإيمان والعقل، وخاصّةً العقل التاريخي. لكنّه في هذا البرهان الثالث يرفع من وتيرة التشدُّد، فيذهب نحو إيجاد خصومة بين الإيمان والعقل. فهناك فرقٌ بين أن تذهب بالإيمان خارج إطار التعقيل، كما وافق على ذلك حتّى توما الأكويني في بعض القضايا الإيمانيّة، كالتجسُّد، وتحمَّس لذلك أكثر جون كالفن(١٥٦٤م)، وبين أن تأخذه نحو مخاصمة وتصادم مع العقل.

إنّ كيركجارد يرفع وتيرة الأمر نحو هذه المرحلة، ليقترب ـ وفق رأي بعض

الباحثين المعاصرين[٦] . من توجُّهات بولس الرسول(٦٤ أو ٦٧م) من جهةٍ أولى، وترتليان/ترتليانوس(٢٢٠م) من جهةٍ ثانية.

لكنْ كيف بلغت تأمُّلات كيركجارد هذا المستوى؟

إنّ كيركجارد، كما رأيناه دوماً، يأخذ تعريفاً ومفهوماً خاصّاً للإيمان، ثم يقوم بقراءة جميع الأشياء ضمن هذا التعريف. ولكي نفهم كيركجارد من الضروري فهم فهمه للإيمان. إنّه يرى أنّ من أخصّ خصائص الإيمان هو الحماسة المطلقة من جهةٍ؛ والقلق المطلق من جهةٍ ثانية. فالتديُّن هو هذه المخاطرة الرهيبة؛ لأنّ المتديِّن هو الذي ينتمي لدينٍ انتماءً حماسيّاً، يجعله مستعدّاً للتضحية بكلّ شيءٍ. والتاريخ المسيحي الأوّل (عصور الاضطهاد والشهادة) وحياة القدّيسين شاهدُ ذلك كلّه.

انطلاقاً من هذه النقطة، يصبح اليقين بذاته منافياً للإيمان. وهو ما يبدو غير مفهومٍ من طروحات كيركجارد. فلماذا يكون اليقين منافياً للإيمان، وبالتَّبَع فكلّ العلوم المنتجة لليقين تكون كذلك؟!

إنّ كيركجارد يعتبر أنّ الإيمان عنفوانٌ مطلق، واقتحامٌ مطلق للمخاطر. فإذا قيل لك: ارْمِ نفسك من هذا المكان، وأنت في عتمة الليل لا تعرف ماذا يوجد في الأسفل، فإنّ التزامك اللامحدود بالأمر هو إيمانٌ حقيقيّ. لكنْ لو انكشف لك أنّ في الأسفل أطناناً من القطن التي تحميك من الاصطدام بالأرض فإنّ رمي نفسك لن يكون فيه أيّ خاصّية إيمانية وحماسية إطلاقاً. إنّ الحماسة الإيمانية لا تكون في حال الطمأنينة، بل في حال المخاطرة. والمؤمن هو مَنْ يملك هذا المستوى من العطاء الإيماني؛ ليبقى حيّاً بالأمل، لا بالمعرفة. وهذا يعني أنّ اليقين الآتي من العلوم سوف يقتل هذه المخاطرة. ولهذا يرى كيركجارد أنّ الذين يحتاجون للبراهين الدينيّة هم أولئك الذين خسروا الإيمان الحقيقي، وبلغ بهم الأمر أدنى مراتب التديُّن؛ أمّا أولئك الذي يملكون هذا الإيمان فإنّهم ينجذبون دون تفكيرٍ أبداً، بل بتصميمٍ روحيّ باطنيّ وجوديّ.

هذا هو مفهوم كيركجارد أيضاً عن التجربة الإبراهيميّة في مسألة ذبح نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام لولده، والتي ورد الحديث عنها في العهد القديم وفي القرآن الكريم معاً. إنّ إبراهيم كان مؤمناً حقيقيّاً؛ لأنّ الإيمان هو هذه المخاطرة في

اللامعقول، أو هو هذه التبعيّة المطلقة اللامحدودة، وفقاً للتسمية الإسلاميّة للكلمة إذا صحّ التعبير. وما كان يمكن للتجربة الإبراهيميّة أن تنجح لو كان الإيمان مُعَقْلَنَاً، من وجهة نظر كيركجارد. وبهذا نحن بحاجةٍ للاعقلانيّة في بناء الإيمان؛ بغية نجاح التجربة.

وقفاتٌ مع كيركجارد

لعلّه يمكنني أن أقدّم بعض المداخلات الاستفهاميّة على تصوُّرات كيركجارد في تعاطيه السلبيّ مع اليقين والأدلّة المخارجة في موضوع الإيمان.

١. مخاطر نفي التعقيل أو (الإيمان بين السلامة والخرافة)

المداخلة الأولى: اعتبر كيركجارد أنّ المحافظة على الإيمان المطلق ضرورة. وبناء على هذه القاعدة اتّخذ مواقف من العلوم والتاريخ والفلسفة والعقل واليقين النظري. لكنّ السؤال الأهمّ: لماذا يجب علينا أن نأخذ بالإيمان المطلق؟ وبتعبيرٍ آخر: لماذا الإيمان؟

يبدو من كيركجارد أنّ الإيمان ساحة ثالثة عليا في الحياة البشريّة، تتسامى عن ساحة اللذّة والحسّانيّة، وساحة الأخلاق والنظم القانونيّة. وهذا يعني أنّ الإيمان بوجوده الحقيقي في الذات الفرديّة هو غاية لهذه الذات. وهذا الفهم منسجمٌ جداً مع وجوديّة كيركجارد؛ لأنّ تحقيق الهويّة الإنسانيّة لا يكون عنده إلاّ بتحقيق هذه الساحة الثالثة المسمّاة بالدين أو الإيمان.

ولهذا رُبَما لا يكون متعلّق الإيمان مهمّاً عند كيركجارد، بل الفعل الإيماني الباطني هو المهمّ. وانطلاقاً من ذلك تتفتّح تعدُّدية كيركجارد عندما يعتبر أنّ المسيحي الذي يدعو الله الواحد ليس بالضرورة أفضل من المشرك الذي يدعو غير الله؛ فالعبرة ليست بمَنْ يتمّ توجيه الدعاء إليه، بل بمستوى فعل الدعاء بوصفه تجربة باطنية إنسانيّة عميقة.

إذا كان الأمر كذلك فلماذا يُقحم كيركجارد السعادة الأبديّة؟ بل لو تخطّينا هذه الفكرة هنا فنحن نسأل كيركجارد عن المخاطر التي قد تنجم عن

الخطأ في تحييد متعلّق الإيمان؟ فلو اعتقد الإنسان بألوهيّة الصنم فهل لا توجد أيّ مخاطر أو سلبيات راجعة عليه؟ وهل الفعل الإيماني يرجع على الإنسان بالخير دوماً، وخاصّة لو أخذنا مفهوم السعادة الأبديّة؟ وهل يمكن مقاربة موضوع من هذا القبيل بالفعل الإيماني نفسه أو لا بُدَّ من مقاربته بالعقل والتاريخ والحقيقة الخارجيّة أيضاً؟

من هنا، يبدو لنا بليز باسكال(١٦٦٢م) أكثر جدّيةً وواقعيّة من كيركجارد؛ فباسكال في مقاربته المشهورة يعتبر أنّ قضيّة (الله) إذا لم تثبت أو يتمّ نفيها فهي مشكوكةٌ، والخطوة السليمة في التعامل مع هذا المشكوك هو البناء عليه، لا إلغاؤه؛ لأنّ المخاطر الناجمة عن إلغائه في الحياة، لو فرض أنّه واقعاً موجودٌ، هي أكبرُ بكثير من المخاطر الآتية من وراء الأخذ به، ولو فرض أنّه غير موجود. إنّ باسكال يتعامل هنا مع واقع خارجي برؤية عملانيّة؛ بينما كيركجارد يفصلنا عن الواقع الخارجي، ويحوّلنا كرجل معلّق في الفضاء!

هذا ما يجرّنا إلى مقارنة بين كيركجارد والمفكّر الإيماني المعاصر جون بيشوب (John Bishop)؛ حيث يعتبر بيشوب أنّ ترك التفسير الإيماني ورفض ممارسة تبرير عقلاني للإيمان سوف يورِّطنا في الخرافة والأسطورة. فتبرير الإيمان ضروريٌّ؛ لأجل صيانته من الخطأ[٧]. وهذا معنى أنّ بيشوب ووليام جيمز(١٩١٠م) يعتبران أنّ الإيمان الذي يواجه الشواهد الموجودة غير صحيح. فمخالفة المغامرة الإيمانية للشواهد القائمة يجعل الإيمان في خطر.

وروح فكرة بيشوب مستقاة من وليام جيمز، حيث يرى أنّه من الناحية الأخلاقية يمكن توظيف الموضوع (p) بشكلٍ أخلاقي، حتّى لو لم يثبت وجوده أو عدم وجوده في الخارج، وذلك بشرطين:

١. أن يكون اختيار (p) اختياراً أصيلاً.

٢. أن لا يقوم على هذا الاختيار سلوكٌ قائم على قرارات مبنيّة على أسس عقليّة. فلا يمكنني أن أمارس فعلاً قائماً على أسس عقلية انطلاقاً من هذا الموضوع (p)[٨].

ومرجع هذا كلّه إلى أنّ الإنسان ـ كما يقول كليفورد ـ مسؤولٌ أخلاقيّاً عن الإيمان الخاطئ، وليس متحرّراً من هذا الالتزام الأخلاقي بحجّة المغامرة أو المخاطرة الإيمانيّة.

٢. كيركجارد ومخاطرة العلاقة بين الإيمان والسلوك

المداخلة الثانية: لا يمكن لكيركجارد أن يفصل الإيمان عن السلوك، فالإيمان يؤثِّر تأثيراً واضحاً في شكل سلوك الإنسان، وليس من المعقول أن نفصل الإيمان عن الحياة اليومية للفرد في علاقته بذاته وبالله وبالإنسان والطبيعة. وسواء كان هذا التأثير مباشراً أم غير مباشر، لكنّه قائم على أيّ حال. وهنا إذا لم نخضع الإيمان لشكلٍ من أشكال التبرير الأخلاقي، وهو نوعٌ من التعقيل، فإنّنا نكون قد وضعنا السلوك الإنساني في خطر الممارسة الخاطئة، بل وحتّى غير الأخلاقيّة!

هل يمكن لكيركجارد أن يفصل رؤيته الإيمانية عن موقفه الناقد اللاذع للكنيسة الدانماركيّة اللوثريّة التي كانت في زمانه؟ لقد كتب كيركجارد العديد من الكتب في نقد الكنيسة، وتمّ اعتباره كافراً مرتدّاً، وكانت هجماته المتبادلة مع الكنيسة مشهودةً واضحة اشتدّت في أواخر حياته. لقد اعتقد كيركجارد بأنّ الكنيسة غير قابلة للإصلاح، بل لا بُدَّ من هدمها وإعادة تشكيل الكنيسة المسيحيّة من جديد. لقد كان نقده للكنيسة جزءاً من إيمانه، وكان قضيّةً إيمانية بالنسبة إليه. لقد نقل لنا التاريخ أنّ كيركجارد رفض استقبال أخيه القسيس (بيتر) الذي أراد زيارته في مرضه الأخير، الذي أقعده في المستشفى أربعين يوماً. أليس لذلك علاقة وتأثير وتأثُّر بإيمانه؟!

إنّ موقف كيركجارد من الكنيسة نابعٌ من موقفه من فرديّة الإيمان، وأنّه تجربةٌ ذاتيّة إراديّة مع الله، ومعاناة حقيقيّة تجاهه؛ لأنّ الإنسان المسيحي عند كيركجارد هو الإنسان الذي يعاني. كما أنّ موقفه من الكنيسة نابعٌ من قناعته بأنّ البُعْد الاحتفالي الطقوسي بالدين هو عملية تضليليّة بامتيازٍ، وهي نحرٌ للحقيقة الوجودية للدين في داخل الفرد المختار[٩]. واختيارُ الفرد في الفلسفة الوجوديّة الإيمانية لكيركجارد له تأثيرٌ عظيم على موقفه من الانتماء المسيحي التلقائي للمسيحيّة بمجرّد ولادة الإنسان في مجتمع مسيحي، حيث يُعتبر كنسيّاً جزءاً من الكنيسة. فالإيمان (فعل وجودي فردي، وليس إجراءات إنسانيّة تقوم بها الجماعة لإثبات وجود الله عبر الأدلّة الطقوسية والإيمانيّة)[١٠].

هذا كلُّه يؤكّد أنّ الإيمان يترك أثراً على السلوك والمواقف. فإذا لم يكن

يملك تبريراً أخلاقيّاً، أو على الأقلّ لا يملك ما يؤكّد مناقضة هذا الإيمان للواقع، فكيف له أن يخاطر بإيمان يعيد تشكيل أخلاقيّاته وسلوكيّاته ونمط عيشه بما قد يؤدّي إلى تورّطه في ما ينافي الأخلاق نفسها؟! هذا الأمر يجب التوقُّف عنده.

٣ـ المسيحيّة، من العينيّة إلى وثاقة الإيمان

المداخلة الثالثة: يبدو من كيركجارد أنّه لا ينفي الحقيقة العينية للمسيحيّة (الله ـ الإنسان)، لكنّه لا يمكن معرفتها بالعقل النظري، بل بالتوجُّه الوجودي. وهذا موضوع يرجع إلى فضاء عميق تاريخيّاً. وربما تكون لعمانوئيل كانط(١٨٠٤م) تأثيرات واضحة على كيركجارد فيه؛ فالإيمان عند كيركجارد سابقٌ على الفهم، وليس العكس. وهذه نزعةٌ مشهورة في التراث الديني عموماً، وحولها جَدَلٌ كبير في المسيحية منذ القدّيس آنسلم(١١٠٩م) ومَنْ قَبْله؛ لأنّ الإيمان هو الذي يخلع الستار بيني وبين الحقيقة، لا أنّه يبدأ بعد خلع هذا الستار[11].

السؤال الاستفهامي هنا هو: إذا نفى كيركجارد الحقيقة العينيّة للمسيحيّة ـ ولأيّ دينٍ آخر ـ فلا نناقشه في هذه المداخلة، لكنّه إذا اعتقد بالحقيقة العينيّة لها فإنّ الذي خاض مغامرة الإيمان، وانكشفت له الحقيقة حقّاً وبالفعل، لا شأن لنا به، والسؤال: ما الذي يجب أن يقوم به الذي لم يخُضْ التجربة بعد؟ من الطبيعي أنّ كيركجارد سوف يطالبه بخوضها، وعدم تضييع الوقت بالتفكير الآفاقي المخارج. لكنّ كيركجارد لم يقُلْ لنا كيف تأكّد بأنّها هي الحقيقة العينيّة؟ وكيف عرف أنّ تجربته الباطنيّة متماهية مع الحقيقة العينيّة، وليست باقية في داخل ذاته، ولا عينيّة لها سوى ذاتها بوصفها حالة نفسيّة؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو التبرير الذي يمكن أن يقدِّمه كيركجارد ليؤكّد لنا أنّ التجربة الأنفسية يقينيّة، بعد أن أثبت لنا أنّ التجربة الآفاقية غير يقينيّة؟!

ربما اعتبر كيركجارد أنّه لا مجال للنقاش في قيمة التجربة الأنفسيّة، ولو بتصوُّر أنّ الحقيقة فيها حاضرة، بما يشبه مفهوم الشهود المعنوي الحقيقي في العرفان الإسلامي. لكنّ تحقّق الإنسان بهذا الشهود إذا أعطى حقيقةً حضوريّة لا مجال للنقاش فيها؛ لكنّ السؤال يبقى في علامات وصولي لهذا الشهود، فهل أنّ مسيرة

التجربة الشهودية غير قابلة لوقوع الإنسان في الخطأ، ثم تصوّر أنّه يعيش تجربة حضوريّة؟

وما ينتج عن تساؤلنا هذا هو أنّ سلوك الطريق الشهودي لا يتحرَّر تماماً من مشاكل سلوك الطريق العقلي، فإذا كان العقل لو استقام لأوصل للحقيقة افتراضيّاً فإنّ العقل في تجربته العملية لا يوجد ما يؤكّد أنّه استقام عند تنشيطه، وأنّه لا يقع في مشاكل ولو بفعل مؤثّرات خارجيّة. وهكذا الحال في الشهود، فإذا كانت هناك حقيقة شهوديّة حضورية غير حضور النفس عند صاحبها، فإنّ الصورة الافتراضية لهذا الموضوع لا تنفي أنّ الذين يخوضون التجربة قد يقعون في أخطاء، بحيث يخيَّل إليهم ما ليس بشهود شهوداً، وما ليس بحقيقةٍ حقيقة. كيف يمكن تجاوز هذه المشكلة؟ وإذا قلتَ لي بأنّ الحقيقة الشهوديّة لم يصل هؤلاء إليها فإنّني أقول لك بأنّ الحقيقة العقلية لم يصِلْ إليها الناس بتجاربهم التفكيريّة، بل أخطأوها، دون أن يعني ذلك هَدْماً لقيمة التفكير العقلي والتاريخي، بل الدراسات التاريخيّة إذا لم تتمكّن من إثبات التاريخ فهذا لا يعني أنّها غير متطابقة في الجملة مع الحقيقة التاريخيّة.

ما أُريد أن أصل إليه هو أنّ هواجس كيركجارد القائمة على كيفيّة التديّن، وعلى معايشة الإيمان، يمكن لها أن تجتمع مع سؤال التفكير في الموضوع الإيماني. وإذا كان بناء الإيمان على العقل يضعه في مهبّ مخاطرة فقدان الإيمان، فإنّ بناء الإيمان على التجربة الذاتية (التصميم) يضعه في مهبّ مخاطرة لا عينيّة الإيمان. وإذا كان كيركجارد يريد نفي حصريّة الوصول إلى الحقيقة بالعقل، فاتحاً طريقاً آخر، فهذا لا يعني أنّ العقل لم يعُدْ طريقاً لها.

ما أُريد أكثر أن أركّز عليه هو أنّ استغلال كيركجارد لعناصر الضعف في بينة اكتشاف الحقيقة عقليّاً لا يعني أنّ بنية اكتشافها شهوديّاً وحضوريّاً لا تعاني هي الأخرى من مشكلة، فقد تُركت هذه المساحة دون تفكير، فيما ظلّت سياط النقد ومباضع الجراحة متوجِّهة نحو التجربة والحسّ والعقل بوصفها مصادر أو سبلاً للمعرفة.

إنّ تركيز كيركجارد على الحقيقة الوجودية للمسيحية، وليس الحقيقة الخبرية أو المعلوماتية، ليس أمراً مرفوضاً؛ لكنّ السؤال الأبرز هو في مَدَيات الحصول

على التجربة الوجودية الصادقة دون ممارسة تأمُّل عقلي وتاريخي... ليس أمام كيركجارد من سبيلٍ لتفسير المسيحيّة سوى بأنّها التجربة الذاتية لا غير، ومن ثم لا توجد حقيقة عينيّة غير المشاعر التي يخوضها الفرد. وهذا يعني أنّ المشاعر هي الدين العيني. وحيث لا تفترق فلا فرق بين المسيحية والإسلام والبوذية وغير ذلك. وبهذا يفرض تساؤلٌ نفسه: لماذا البحث عن المسيحيّة أصلاً؟ بل لماذا الحديث عن الله والسعادة الأبديّة والصليب وغير ذلك؟ بل ما الفرق بين الإيمان الديني وبين السلوك العرفاني المنفصل عن الله تماماً، مثل: بعض تيّارات (العرفان بدون الله) في العصر الحديث؟

كلمةٌ أخيرة: فرديّة الإيمان والإحساس الروحيّ بالآخرين

ليس من شكٍّ في أنّ المحاولة المختلفة التي قام بها كيركجارد في فهم الإيمان في عمقه الوجودي الفردي تركت تأثيراً كبيراً على الدين في الغرب، وأعادت فهم الظواهر الإيمانيّة، وتقويم السلوكيّات الدينية على مستوى الفرد والجماعة. بل تركت جهود كيركجارد تأثيرها على العلوم الإنسانيّة. وكما يقول المفكّر ريتشارد بورك هوفر: إنّه (ينبغي عدم التقليل من شأن كيركجارد، والمناخ الذي هيّأه لعلم النفس، وما انبثق من رَحِمِه من نظريّات ودراسات، وطرائق بحث في التحليل والطبّ النفسي في القرن العشرين...)[١٢].

ومن تأثيرات تفكير كيركجارد عزل الدين عن الحياة العامّة، وفقده قدرته على التأثير الاجتماعي. ولهذا يُبدي الدكتور الألماني جوترفرايد كونزلن ـ وهو يتكلّم عن خصخصة الدين ـ امتعاضَه من المآلات التي وصل إليها الدين في الغرب، بخسارته قدرته على التأثير، بل فقد دَوْره كقوّةٍ موجّهة للحياة بشكلٍ عامّ، على حدّ تعبير ماكس فيبر(١٩٢٠م)، الأمر الذي أدّى إلى الفصل النهائي بين المعتقدات الدينيّة والحقوق المدنيّة[١٣]. وهذا يعني أنّ التأثيرات الإيجابيّة لتفكير كيركجارد في داخل النفس الفرديّة الإنسانيّة تضعنا أمام انحسارٍ، بل شبه تلاشٍ عجيب للدين من الحياة العامّة، ومن ثمّ فنحن أمام زوال كلّ السياقات الاجتماعوسياسيّة، التي يمكنها أن توفّر للفرد اندفاعه نحو التجربة الدينيّة؛ وذلك بسبب هيمنة العلمانية ـ بما فيها نزعتها

الأخلاقيّة ـ، التي سمح لها بأن تكون قوّة موجّهة في الاجتماع البشري، بينما رفض الدين أن يكون كذلك.

وعليه، فإذا أردنا أن نسير في إطار إحساس الفرد بالآخرين، وفي سياقٍ إنسانيّ، فهل يحقّ لمثل كيركجارد أن يخرج الدين من السياق الاجتماعي، فيفقد الفرد انبعاث طاقته الإيمانية الكامنة؟ وهل إذا تركنا اللادينية تتحرّك في سياق اجتماعي، ورفضنا تحويل الدين إلى منظومةٍ اجتماعيّة، نكون قد ضمنّا ـ من موقع الإحساس الإنساني ـ سلامة الحياة الروحيّة للأفراد أو لا؟

لسنا نختلف مع كيركجارد في ضرورة تغيير شكل الحضور الاجتماعي والسياسي للدين، وفي إفراطيّة الطقوسية الاحتفاليّة التي غيَّبت الهويّة الحقيقيّة للإنسان المتديّن لصالح هويّة مغلوطة مستَلَبة، وأنّ تجربة الألفيّتين الماضيتين في المسيحيّة واليهوديّة والإسلام باتت تتطلّب إعادة النظر في شكل حماية الوجود الاجتماعي للدين، دون اللجوء إلى تنميط الدين وسلبه هويّته الباطنيّة المعنويّة للفرد. لكنّ الغرق في فردانيّة الدين لن ينتج سوى تفتيت السياقات المحيطة المساهمة في بعث الروح الإيمانية في الأفراد. وليس أمام كيركجارد هنا إلاّ أن يقول ـ كما قالت البروتستانتيّة الكالفينية في القرن السادس عشر الميلادي ـ بنظريّة التقدير الإلهي المسبق، والانتخاب الإلهي للأفراد الصالحين والفاسدين: (السعيد سعيدٌ في بطن أمّه؛ والشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه).

الهوامش

(١) أودّ الإشارة منذ البداية إلى أنّ الأفكار الأساسيّة التي نقلناها عن كيركجارد في هذا المقال ترجع إلى مادّتين:

أ. دراسته المترجمة إلى اللغة الفارسيّة على يد الدكتور مصطفى ملكيان، تحت عنوان: أنفسي بودن حقيقت است، والمنشورة في: مجلة نقد ونظر، العددان ٣ ـ ٤: ٦٢ ـ ٨١، إيران، صيف عام ١٩٩٥م.

ب ـ الدراسة التي كتبها روبرت مري هيو آدامز، وترجمها مصطفى ملكيان أيضاً، ونشرت تحت عنوان: أدله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين، ونشرت في: مجلة نقد نظر، العددان ٣ ـ ٤: ٨٢ ـ ١٠٣.

وأيضاً حول تصوّراته في نقد التعقيل الديني راجع: يحيى نصرتي ومحسن رحيمي غازاني، عقل وإيمان أز ديدگاه سورن كركگور: ١٤٩ ـ ٢٠٩، نشر پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي، إيران، ط١، ٢٠١٦م.

(٢) انظر: نعيمه پورمحمدي، الإيمان عند كيركيغارد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٥١ ـ ٥٢: ١٦١، السنة السادسة عشرة، صيف وخريف عام ٢٠١٢م.

(٣) انظر: حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركجارد: ٤٩ ـ ٥٣، نشر مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

(٤) انظر: رضا أكبري، إيمان گروي (نظريات كركگور ويتنگشتاين وبلانتينجا): ٣٤، نشر پژوهشگاه فرهنگ وعلوم إسلامي، إيران، ط٢، ٢٠٠٧م.

(٥) انظر: رضا أكبري، إيمان گروي: ٣٥ ـ ٣٦.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٣٩.

(٧) انظر: محسن جوادي وشيماء الشهرستاني، تحليل النزعة الإيمانية عند جون بيشوب، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، العددان ٤٩ ـ ٥٠: ٢٧١، السنة السادسة عشرة، شتاء وربيع ٢٠١٢م.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٢٧٢، ٢٧٣.

(٩) انظر موقف كيركجارد من الكنيسة في: نعيمة پورمحمدي، إيمان وأخلاق مقايسه رويكرد إلاهيات كركگور وأشاعره متقدّم: ٣٣ ـ ٤٥، نشر دانشگاه أديان ومذاهب، إيران، ط١، ٢٠١١م.

(١٠) قحطان جاسم، سورن كيركگورد في نقد الدين الجماهيري: ٥٠، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، لبنان، ط١، ٢٠١٥م.

(١١) انظر: نعيمة پورمحمدي، الإيمان عند كيركيغارد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٥١ ـ ٥٢: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٢) ريتشارد بورك هوفر، سورن كيركگورد وحضور الذات في وهاد الوجود، ترجمة: أسامة الشحماني، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، العددان ٥٥ ـ ٥٦: ٥٥.

(١٣) جوترفرايد كونزلن، مأزق المسيحيّة والعلمانيّة في أوروبا (شهادة ألمانيّة): ٢٥ ـ ٢٨، تقديم وتعليق: محمد عمارة، ضمن سلسلة التنوير الإسلامي، الرقم ٤٤، نشر دار نهضة مصر للطباعة، ط١، ١٩٩٩م.

كلمةٌ حول آية المودّة في القربى

الشيخ روح الله ملكيان(*)

«إنّ مودّة الإيمان بالرسول‘، وتقديم محبّته على جميع المحابّ ـ بعد محبّة الله ـ، فرضٌ على كلّ مسلم»[1]. ومن أحبَّ نبيّه‘ يحبّ مَنْ يحبّه النبيّ، وممَّنْ يحبّهم النبيّ بنته فاطمة وزوجها وابناهما^؛ فعلى هذا تكون محبّةُ فاطمة وزوجها وابنَيْهما فرضاً على كلّ مسلم، عقلاً ونقلاً. وهذا كلّه ممّا لا خلاف ولا إشكال فيه من المخالفين، فضلاً عن المؤالفين. وإنّما الخلاف والإشكال في دلالة بعض الأدلّة النقليّة على ذلك، وأنّ هذه المحبّة أو المودّة هي أجر الرسالة، ومنها: آية المودّة، وهي قوله تعالى: **﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾**، وهي فقرة من فقرات الآية ٢٣ من سورة الشورى المباركة، وهي قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾**.

الاختلاف في دلالة الآية

قال الشيخ أبو جعفر الصدوق&، في باب «الاعتقاد في العَلَويّة» من كتابه اعتقادات الإماميّة: «اعتقادنا في العلويّة أنّهم آل رسول الله، وأنّ مودّتهم واجبة؛ لأنّها أجر النبوّة، قال عزّ وجلّ: **﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾**»[2].

فقال الشيخ المفيد& في ما علّق على قول الصدوق؛ تصحيحاً له: «لا يصحّ القول بأنّ الله تعالى جعل أجر نبيّه مودّة أهل بيته^، ولا أنّه جعل ذلك من أجره×؛ لأنّ

(*) أستاذٌ في حوزة قم العلميّة.

أجر النبيّ ﷺ في التقرّب إلى الله تعالى هو الثواب الدائم، وهو مستحقّ على الله تعالى في عدله و جوده وكرمه، وليس المستحقّ على الأعمال يتعلّق بالعباد؛ لأنّ العمل يجب أن يكون لله تعالى خالصاً، وما كان لله فالأجر فيه على الله تعالى، دون غيره. هذا، مع أنّ الله تعالى يقول: ﴿**وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللهِ**﴾، وفي موضعٍ آخر: ﴿**يَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي**﴾، فلو كان الأجر على ما ظنّه أبو جعفر في معنى الآية لتناقَضَ القرآن؛ وذلك أنّه كان تقدير الآية: «قل لا أسألكم عليه أجراً، بل أسألكم عليه أجراً»، ويكون أيضاً: «إن أجري إلاّ على الله، بل أجري على الله وعلى غيره»، وهذا محالٌ، لايصحّ حمل القرآن عليه. **فإنْ قال قائلٌ**: فما معنى قوله: ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾؟ أَوَليس هذا يفيد أنّه قد سألهم مودّة القربى لأجره على الأداء؟ **قيل له**: ليس الأمر على ما ظننت؛ لما قدّمناه من حجّة العقل والقرآن. والاستثناء في هذا المكان ليس هو من الجملة، لكنّه استثناءٌ منقطع، ومعناه: «قل لا أسألكم عليه أجراً، لكنْ أُلزِمُكم المودّةَ في القربى وأَسأَلُكموها»، فيكون قوله: ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً**﴾ كلاماً تامّاً قد استوفى معناه، ويكون قوله: ﴿**إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ كلاماً مبتدأً، فائدته «لكن المودّة في القربى سألتكموها». وهذا كقوله: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلاَّ إِبْلِيسَ**﴾، والمعنى فيه «لكنْ إبليس»، وليس باستثناءٍ من جملة، وكقوله: ﴿**فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلاَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾، معناه «لكنْ ربّ العالمين ليس بعدوٍّ لي».

قال الشاعر:

وبلـدة لـيس بهـا أنـيس إلاّ اليعـافير وإلاّ العـيس

وكان المعنى في قوله: «وبلدة ليس بها أنيس» على تمام الكلام واستيفاء معناه، وقوله: «إلاّ اليعافير» كلامٌ مبتدأ، معناه: «لكن اليعافير والعيس فيها». وهذا بيِّنٌ لا يخفى الكلام فيه على أحد ممَّنْ عرف طرفاً من اللسان، والأمر فيه عند أهل اللغة أشهر من أن يحتاج معه إلى استشهاد»[٣].

والحاصل من كلام المفيد أنّه خالف الصدوق في دلالة الآية على أنّ الله تعالى جعل أجر نبيّه مودّة أهل بيته ﷺ، ووافقه في أنّه أَلْزَمَهم المودّة في القربى وسأَلَهموها.

فالشيخان (الصدوق والمفيد) متّفقان في دلالة الآية على طلب المودّة في القربى ولزومه، وعلى أنّ المراد بالقربى أهل بيته ؛ وإنّما الخلاف بينهما في دلالة الآية على أنّ ذلك أجر النبيّ، كما قاله الصدوق، وعدم دلالتها على ذلك، كما قاله المفيد، واستدلّ عليه بحجّتين من العقل والقرآن، على حدّ تعبيره. أمّا الحجّة الأولى فهي ما يدلّ على أنّ العمل يجب أن يكون لله تعالى خالصاً، وما كان لله فالأجر فيه على الله تعالى، دون غيره. وأمّا الثانية فهي الآيات القائلة بأنّ الأنبياء عموماً ونبيّنا خصوصاً لم يسأل أجراً، فلو كانت آية المودّة قائلةً بسؤال الأجر لتناقَضَ القرآن. ولذا حمل المفيد الاستثناءَ فيها على الاستثناء المنقطع؛ لئلاّ يُتوهَّم التناقض بينها وبين سائر الآيات.

الاستثناء المنقطع

ما قاله المفيد (من أنّ المستثنى المنقطع غير داخل في المستثنى منه) هو ممّا اشتهر في علوم العربيّة. ولكنْ للخدشة فيه مجالٌ؛ لأنّ الاستثناء ـ كما يظهر من عنوانه ـ إخراج المستثنى من المستثنى منه، والإخراج فرع الدخول، بالضرورة العقليّة والبداهة العرفيّة، وحينئذٍ إنْ لم يكن المستثنى داخلاً في المستثنى منه كان استثناؤه منه لغواً غير صالح لأن يذكر في كلام العقلاء، بل محالاً؛ لأنّه من تحصيل الحاصل. وما كان لغواً أو محالاً لا يجيء في كلام الله تعالى. وعليه فالمستثنى داخلٌ في المستثنى منه بنحوٍ من الدخول، ولو كان الاستثناء منقطعاً. فصحّة الاستثناء في قولهم: «جاءني القوم إلاّ حماراً» لأجل شمول الحكم (المجيء) على توابع القوم؛ فإنّ القوم إذا جاؤوا يكون معهم مراكبهم أيضاً لا محالة، فالحمار من توابع القوم، والحكم عليهم بالمجيء حكم عليه أيضاً بالتَّبَع، فاستثناؤه منهم إخراجٌ من الحكم بالمجيء بعد شموله عليه بالتَّبَع. وليس الاستثناء بـ «إلاّ» إخراجاً حكميّاً من دون أن يكون المستثنى داخلاً في الموضوع (أي المستثنى منه) بنحوٍ من الدخول؛ إذ لو لم يكن داخلاً في الموضوع ما كان محكوماً بحكمه ليحتاج إلى إخراجه من الحكم بالاستثناء. فتحصَّل أنّ مصحِّح الاستثناء دخولُ المستثنى في الموضوع المستثنى منه بنحوٍ من

الدخول. وعلى هذا فحمل الاستثناء في آية المودّة على الاستثناء المنقطع أيضاً لا يرفع التناقضَ المتوهَّم بينها وبين سائر الآيات الدالّة على عدم سؤال الأجر.

اللهمّ إلاّ أن يُقال: إنّ ما ذكر في الردّ على الشيخ المفيد يجعل النزاع بيننا وبينه لفظيّاً فلا ينتج المطلوب؛ وذلك لأنّ الدخولَ الذي نفاه المفيد هو دخول الجزئي في الكلّي واقعاً، والدخولَ الذي يمكن إثباته هو أعمّ من الدخول الواقعي والدخول المزعوم حسب اعتقاد المخاطب ومن الملازمة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم ولو بحَسَب اعتقاد المخاطب. ونفيُ الدخول الخاصّ لا يستلزم نفي الدخول العامّ، كما أنّ إثبات الدخول العامّ لا يستلزم إثبات الدخول الخاصّ. وعليه فالمفيد يدّعي أنّه لا يمكن أن نستنبط من أمثال قوله تعالى: ﴿**لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ أنّ المودّة في القربى فردٌ من أفراد «الأجر» واقعاً، ولا ينافي أن يكون «المودّة» بحَسَب اعتقاد المخاطب (لا واقعاً) فرداً من أفراد الأجر.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ أكثر ما يمكن أن يستفاد من مثل «كلّ ألف ب إلاّ ج» هو نفي الدخول الأعمّ. وهو نفيٌ يتلائم مع ثلاث احتمالات:

الأوّل: إنّ الجيم من أفراد الألف واقعاً، ولكنّه لمّا لم يكن محكوماً بحكم الألف استثناه المتكلّم.

الثاني: إنّ ج بحَسَب اعتقاد المخاطب من أفراد الألف، وتبعاً يكون محكوماً عند المخاطب بحكمه، لكنّه لمّا لم يكن ج من أفراد الألف واقعاً استثناه المتكلّم؛ ليدلّنا أنّ ج لم يكن محكوماً بحكم الألف، كما توهّمه المخاطب.

الثالث: إنّ ج ملازمٌ للألف في الحكم (ولو بحَسَب اعتقاد المخاطب)، وتبعاً يكون محكوماً بحكمه ـ قضيّةً للملازمة المذكورة ـ. لكنّه لمّا لم يكن ج ملازماً للألف في هذا الحكم استثناه المتكلّم؛ ليدلّنا أنّ ج لم يكن محكوماً بحكم الألف.

نعم، يبقى على المفيد تصريحُه تعالى في آيةٍ أخرى بأنّ النبيّ قد سأل أجراً، حيث تقول: ﴿**قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (سبأ: ٤٧)؛ فإنّ هذا الأجر الذي قد سأله النبيّ‘ فيها هو الذي جاء ذكره في آية المودّة، فيدلّ على أنّ الاستثناء في آية المودّة متّصلٌ. فينبغي النظر إلى

الأجر المسؤول هنا؛ ليتَّضح عدمُ التناقض بين الآيات باتّضاح المراد بالأجر هنا.

الأجر

قال الخليل والصاحب بن عبّاد والحميري: «الأجر: جزاء العمل»[٤]. وقال الفيروزآبادي: «الأجر: الجزاء على العمل»[٥]. وقال الجوهري والهروي: «الأجر: الثواب»[٦]. وقال ابن منظور: «الأجر: الجزاء على العمل... والأجر: الثواب»[٧]. وقال الراغب الإصفهاني: «الأجر والأجرة: ما يعود من ثواب العمل، دنيويّاً كان أو أخرويّاً»[٨]. وفي مقاييس اللغة: «الكراء على العمل»[٩]. وقال شمس الدين محمد البعلي الحنبلي(٧٠٩هـ) في المُطلِع، حكايةً عن نجم الدين أحمد الحرّاني(٦٩٥هـ): «الأجر وهو العوض، ومنه سُمِّي الثواب أجراً؛ لأنّ الله تعالى يُعوِّض العبد على طاعته»[١٠]. وفي المعجم الوسيط: «الأجر: عوضُ العمل والانتفاعُ والمهرُ». وفي التحقيق في كلمات القرآن: «الأصل في هذه المادّة هو الأجرة وما يقابَل بالعمل»[١١].

هذا عصارة كلمات أهل اللغة من القرن الثاني إلى عصرنا هذا في مادّة الأجر. ولعلّ ما نقلناه من المُطلِع من أنّ «الأجر وهو العوض» أقربُ ما قيل إلى الصواب؛ فإنّ الأجر قد أُطلق في القرآن مرّتين على بعض أفراد المهر، وهما: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ**﴾ (الأحزاب: ٥٠)؛ وقوله تعالى: ﴿**وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ (الممتحنة: ١٠)، والمهر المذكور ليس جزاءً لعملها، ولا جزاءً على عملها، ولا ثواباً لعملها، ولا كراءً على عملها، ولا عوضاً لعملها، خلافاً لما قاله أهل اللغة في توضيح الأجر. ولهذا اضطُرّ السيد مرتضى الزَّبيدي إلى حمل الأجر في الآيتين على المجاز، حيث قال: «ومن المجاز: الأَجْرُ: المَهْرُ، وفي التنزيل: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ**﴾»[١٢]. ولكنّه لا وجه لهذا الحمل؛ إذ المجاز خلاف الأصل، لا يُصار إليه إلاّ في صورة تعذُّر إرادة المعنى الحقيقيّ، وهنا يصحّ إرادته، فلا يصار إلى المجاز. ولذا لم يعدّه الزمخشري من المجاز في هذه المادّة، حيث قال: «أجرك الله على ما فعلت، وأنت مأجور عليه. ومنه: قوله تعالى: ﴿**عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ**﴾، أي تجعلها أجري على التزويج، يريد المَهْر،

ومنه: قوله تعالى: ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[١٣].

بل يمكن أن يُقال: الأقرب إلى الصواب أنّ المراد بالأجر في آيتي المهر البدل؛ لما بين العوض والبدل من الفرق. قال العسكري في الفرق بين البدل والعوض: «(العوض) ما تُعُقِّب به الشيءُ على جهة المثامنة، تقول: «هذا الدرهم عوض من خاتمك» و«هذا الدينار عوض من ثوبك»... و(البدل) ما يُقام مُقامه ويُوقَع مُوقَعه على جهة التعاقب دون المثامنة. ألا ترى أنّك تقول لِمَنْ أساء إلى مَنْ أحسن إليه: «إنّه بدَّل نعمته كفراً»؛ لأنّه أقام الكفر مقام الشكر. ولا تقول: «عوَّضه كفراً»؛ لأنّ معنى المثامنة لا يصحّ في ذلك»[١٤]. ومن المعلوم أنّ مهر المرأة (أو نصفه) قد يقع بَدَلاً لما لم يُنتفَع به؛ لأجل عروض الموت أو المرض أو الغيبة أو غير ذلك من موانع انتفاع الزوج بمبدله، وإنّما وقع لها على جهة التعاقب لعقد الزواج، دون المعاوضة والمثامنة، ومع ذلك أطلق (الأجر) عليه في القرآن.

ويؤيّده أو يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤٧)؛ حيث أَطلق على المهر «الصَّدُقة»، ثمّ أكّده بقوله: ﴿نِحْلَةً﴾؛ فإنّه ـ كما قال الخليل ـ «ويقال: «أعطيتُها مهرها نحلةً» إذا لم ترد عوضاً»[١٥]. وقال الراغب: «سُمِّيَ الصَّدَاقُ بها من حيثُ إنّه لا يجب في مقابلته أكثرُ من تمتُّعٍ دون عِوَضٍ ماليّ»[١٦]. وقال مصطفوي: «هو عطاء بلا عوض وبلا مطالبة شيء»[١٧]. فلا يقال: إنّ إطلاق الأجر في القرآن على المهر يكون فيما إذا لوحظ فيه أن يكون جزاءً وعوضاً، وأمّا إذا لم يلاحظ فيه ذلك فإنّما يطلق عليه «الصَّدُقة».

وممّا ذُكِر ظهر أنّه لا تَتِمّ الحجّتان اللتان استدلّ بهما المفيد على عدم دلالة آية المودّة على أنّ الله تعالى جعل أجر نبيّه مودّة أهل بيته عليهم السلام؛ لأنّه مع التصريح في قوله: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾ (سبأ: ٤٧) بأنّ هذا الأجر المسؤول يكون لهم (لا للنبيّ صلى الله عليه وآله) فليس المراد به الأجرَ بمعناه المتعارف عندنا؛ إذ الأجر ـ كما تقدّم في كلمات أهل اللغة ـ يطلق عندنا على الجزاء والعوض على عمل، وهو ما يكون لصالح السائل على المسؤول عنه، ولا يطلق عندنا على ما يكون لصالح المسؤول وما يَنتفِع هو به خاصّةً. بل المراد البَدَلُ، ولو كان بدلاً لصالح المسؤول فقط ـ لا السائل ـ كالمبدل

منه. ومن المعلوم أنّ طلبَ بدلٍ كهذا لا تنافيه الحجّتان اللتان استدلّ بهما المفيد؛ فإنّ النبيّ على هذا عَمِلَ خالصاً لله تعالى، ولم يسأل عوضاً لنفسه، فلا ينافيه ما استدلّ به المفيد من حكم العقل بأنّ العمل يجب أن يكون لله تعالى خالصاً، وما كان لله فالعوض فيه على الله تعالى، دون غيره. كما لا تنافيه الآيات القائلة بأنّ نبيّنا ـ كسائر الأنبياء ـ لم يسأل أجراً.

هذا كلُّه على ما صار إليه كثيرٌ من المفسِّرين من أنّ مرجع الضمير في قوله: ﴿عَلَيْهِ﴾ هو أداء الرسالة وتبليغها. ولكنْ هنا احتمالٌ آخر لا يتطرّق إليه الإشكالان المطروحان في كلام المفيد، وهو أن يرجع ضمير ﴿عَلَيْهِ﴾ إلى التبشير المذكور في الآية السابقة على هذه الآية، فلنقرأ مرّةً أخرى الآيةَ والسابقة عليها.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ◆ ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْناً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾.

والآيتان ـ بصريح صدر الأولى ـ نزلتا في **﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾**، لا في الكفّار والمشركين، خلافاً لما قاله بعض أهل التفسير. ويؤيِّده ما حُكي عن ابن عبّاس وقتادة من أنّ الآية مدنيّة[١٨]، وما رُوي أنّ الآية نزلت بعد أن رجع رسول الله من حجّة الوداع وقدم المدينة[١٩]، وما رُوي أنّ الآية التالية لها نزلت في الأنصار[٢٠]. ومن الواضح جدّاً أنّ **﴿ذَلِكَ﴾** في مفتتح الآية الثانية هو تكرار **﴿ذَلِكَ﴾** المذكور في ذيل الآية الأولى، وهو إشارةٌ إلى ما تقدَّم عليه من بشارة المؤمنين بكونهم **﴿فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾**. ومع هذه العبارة المشتملة على اسمَيْ الإشارة هذين لِمَ لا يحقّ للقارئ أن يُرجِع ضمير «عَلَيْه» في قوله: **﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً﴾** إلى ما أُشير إليه مرّتين بقوله: **﴿ذَلِكَ﴾**؟ أجل، له أن يُرجِع ضمير «عَلَيْه» إلى هذا التبشير، ولهذا صرَّح في بعض كتب التفسير[٢١] بأنّ مرجعه التبشير. وليت شعري كيف يجوز أن يُجعَل لضمير «عَلَيْه» مرجعٌ آخَرُ غيرُ ما أشير إليه مرّتين باسمي الإشارة هذين؟! وأين جاء ذكرٌ من الرسالة وتبليغها أو النبوّة ومشاقّها في الآيتين أو قبلهما ليقع مرجعاً لهذا

الضمير؟! وعليه فما سُئِل منهم هو الأجر على ذلك من بشارتهم؛ إذ «مَنْ بَشَّرَ أحداً بالخير طَلَبَ عليه أجراً»[٢٢]، ولا سيَّما الذي يبشّر بشرى عظيمة أبديّة. وعليه فالأجر المسؤول في الآية ليس على أداء الرسالة وتبليغها والنبوّة ومشاقّها، لينافيَها سائرُ الآيات وحجّةُ العقل، بل هو على ذلك التبشير. ولا محذور في سؤال الأجر على شيءٍ وقع في ضمن أداء الرسالة وتبليغها لله تعالى، ولا سيّما أنّ الله هو الذي أمر أن يسأل أجراً عليه.

فحصل ممّا مرّ إلى الآن أنّ آية المودّة تقول: «يا أيّها الرسول قُلْ: لا أسألكم على ذلك من البشارة أجراً إلاّ المودّة في القربى». فينبغي هنا التدبُّر في مفاد «المودّة في القربى»، التي هي أجر البشارة الأبديّة الأُخرويّة.

الفرق بين الودّ والحبّ

اختلف كلام أهل التفسير والأدب في الفرق بين الودّ والحبّ، فجعل الرازي المودّة هي المحبّة التامّة[٢٣]. ونحوه الحسيني الهَمَداني في تفسير أنوار درخشان[٢٤]. ونحوهما السيد حيدر الآملي، حيث قال: «إنّه تعالى جاء بلفظ المودّة وهو أثبت على المحبّة»[٢٥].

والشيخ الطوسي تارةً جعل المحبّة أعمّ من المودّة، حيث قال: «والمودّة هي المحبة إذا كان معها ميل الطباع»[٢٦]، فكأنّه قال: للمحبّة ضربان، ثانيهما ما كان معها ميل الطباع، فتسمّى مودّةً. ولعلّ هذا ما صرّح به في موضعٍ آخر، حيث قال: «والمحبّة على ضربين: **أحدهما**: المحبّة التي هي ميل الطباع، **والثاني**: إرادة المنافع»[٢٧]. ونحوه فيه أيضاً[٢٨].

وأخرى عَكَسَ، فجعل المودّة أعمّ، فقال: «الفرق بين المودّة والمحبّة أنّ المودّة قد تكون بمعنى التمنّي، نحو قولك: «أودّ لو قدم زيد»، بمعنى أتمنى لو قدم، ولا يجوز: أُحبّ لو قدم»[٢٩]، فكأنّه قال: للمودّة ضربان، ثانيهما ما يكون بمعنى التمنّي، فتسمّى مودّة. وهذا ما صرَّح به في موضعٍ آخر، فقال: «والمودّة على ضربين: **أحدهما**: بمعنى المحبّة، تقول: «وددت الرجل» إذا أحببته؛ **والثاني**: «وددت الشيء» إذا تمنّيته»[٣٠].

ووافقه بعض المفسِّرين[٣١].

وثالثةٌ جعلهما مترادفين، فقال: «يلقون إليهم المودّة، وهي المحبّة»[٣٢]، وقال: «المودّة المحبّة»[٣٣]. وهذا ما صرَّح به جماعةٌ من المفسّرين[٣٤].

وقال العسكري: «الفرق بين الحبّ والودّ أنّ الحبّ يكون في ما يوجبه ميلُ الطباع والحكمةُ جميعاً، والوداد من جهة ميل الطباع فقط. ألا ترى أنّك تقول: «أُحبّ فلاناً وأَوَدّه»، وتقول: «أُحبّ الصلاة»، ولا تقول: «أودّ الصلاة»»[٣٥]. ولعلّ البيضاوي أراد مراد العسكري أيضاً، حيث قال: «المحبّة ميل النفس إلى الشيء لكمالٍ أدركته فيه بحيث يحملها على ما يقربها إليه»[٣٦]؛ إذ المحبّة والمودّة مشتركتان كلتاهما في ميل النفس إلى شيءٍ، ولكنّه جعل مدار كون هذا الميل محبّة كونها ناشئة من جهة إدراك كمالٍ فيه، وهذا الإدراك لا محالة حِكَميّ ينشأ من العقل. وعليه فما جاء في مبتدأ كلامنا، نقلاً من تفسير السعديّ، من «أنّ مودّة الإيمان بالرسول‍ﷺ... فرضٌ» لا يخلو من مسامحةٍ في استخدام المودّة موضع المحبّة، وصوابه أن يقال: «إنّ محبّة الإيمان بالرسول‍ﷺ... فرضٌ»؛ إذ محبّةُ الرسول الإيمانية تنشأ من الحكمة، لا من الطبع لتكون مودّةً.

وما ذكره العسكريّ من الفرق بين الودّ والحبّ ظاهرٌ من القرآن أيضاً؛ فإنّ مَنْ نسب في القرآن إليهم فعل الودّ وما يودّون كالتالي:

ـ الكفّار يودّون كفر المؤمنين: ﴿**وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ**﴾ (النساء: ٨٩، الممتحنة: ٢).

ـ الكفّار المهاجمون يودّون غفلة المؤمنين عن أسلحتهم وأمتعهم: ﴿**وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ**﴾ (النساء: ١٠٢).

ـ الكفّار يودّون مداهنة النبيّ‍ﷺ: ﴿**وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ**﴾ (القلم: ٩).

ـ مخالفو المسلمين يودّون عَنَت المؤمنين: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ**﴾ (آل عمران: ١١٨).

ـ المنافقون يودّون كونهم بعيدين عن معركة القتال: ﴿**وَإِنْ يَأْتِ الأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الأَعْرَابِ**﴾ (الأحزاب: ٢٠).

ـ كفّار أهل الكتاب والمشركين يودّون عدم تنزيل الخير على المؤمنين: ﴿**مَا**

يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (البقرة: ١٠٥).

ـ كثيرٌ من أهل الكتاب يودّون ردّ المؤمنين إلى الكفر: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً﴾ (البقرة: ١٠٩).

ـ طائفة من أهل الكتاب يودّون إضلال المؤمنين: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ (آل عمران: ٦٩).

ـ اليهود يودّون تعمير ألف سنة: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (البقرة: ٩٦).

ـ الكفار يودّون يوم القيامة كونهم مسلمين: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢).

ـ الكفار والعاصين يودّون يوم القيامة تسوية الأرض بهم: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ﴾ (النساء: ٤٢).

ـ كلّ إنسان يوم القيامة يودّ الأمد البعيد بينه وبين عمله السوء: ﴿وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً﴾ (آل عمران: ٣٠).

ـ المجرمون يوم القيامة يودّون الافتداء من عذاب الله: ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ﴾ (المعارج: ١١).

ـ آحاد الناس يودّون جنّةً من نخيل وأعناب: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي...﴾ (البقرة: ٢٦٦).

ـ المؤمنون يودّون غير ذات الشوكة مع الكفّار: ﴿تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٧).

فنرى في هذه الآي **أوّلاً** أنّ مَنْ نسب إليهم فعل الودّ أكثرهم من الكفّار والمشركين واليهود ومَنْ شابههم من المسيئين، سوى موردين. وهؤلاء يميلون إلى ما مالت إليه طباعهم أكثر ممّا مالت إليه عقولهم وحكمهم فيما إذا تعارض الطبع والعقل. **وثانياً**: إنّ أكثر المودودات مذمومة، أو ليست بممدوحة على الأقلّ، سوى موارد قليلة تختصّ بيوم القيامة، وبعد أن عاين الكفّار والمجرمون سوء عاقبتهم وأنّهم

سيعذّبون بعذاب الله. **وثالثاً**: إنّ مودّة هذه المودودات تنبعث من ميل الطبع، وتبتني عليه غالباً، وليس فيها ما ينبعث من الحكمة. **ورابعاً**: لم ينسب فعل الودّ إلى الله تعالى قطّ بأن قال: «يودّ الله كذا» أو «لا يودّ الله كذا»، وإن نسب إليه صفة الودّ فقال: ﴿**وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ**﴾ (هود: ٩٠)، ﴿**وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ**﴾ (البروج: ١٤)، ولكنّ اتّصافه بالودّ يكون من حيث اقتضاء ذاته الشريف وُدَّه، فهو من صفاته الذاتيّة، بخلاف محبّته فهو من صفاته الفعليّة. وأمّا الحبّ فيظهر من استعمالاته الخمس والثمانين في القرآن **أوّلاً**: إنّ في أكثر من ثلثها نسب فعل الحبّ إلى الله تعالى، فجاء في أكثر في ستّة عشر مورداً أنّه تعالى يحبّ كذا، وجاء في ستّة عشر مورداً أُخر أنّه تعالى لا يحبّ كذا. **وثانياً**: إنّ المحبوب في القرآن يكون قسمه محموداً وقسمه الآخر مذموماً. **وثالثاً**: إنّ محبّة هؤلاء المحبّين تنبعث من الميل الناشئ من الحكمة، وتبتني عليه غالباً، وما لا يخلو عن ميل الطبع قليلٌ جدّاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ القرآن جعل المودّة ضدّ العداوة، حيث قال: ﴿**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى**﴾ (المائدة: ٨٢). ولكنْ جعل المحبّة ضدّ الكراهة، حيث قال: ﴿**وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ**﴾، وقال: ﴿**عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ**﴾، وقال: ﴿**أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ**﴾. وكما أنّ الكراهة تغاير العداوة كذلك ضدّاهما ـ أي الحبّ والودّ ـ يتغايران. والنسبة بين هذه الأربعة أنّ حبّ الشيء يضادّه كراهته وعداوته، ولكنّ ودّ الشيء يضادّه عدواته فقط، فربما يجتمع مع حبّه، كما قد يجتمع مع كراهته. ولاجتماع الودّ والكراهة أمثال كثيرة في حياتنا الاعتياديّة؛ فمن ابتُليَ بمرض السكّر يكره الحلويّات بالحكمة، ومع ذلك يودّها بالطبيعة، فاجتمع فيه ودُّها وكراهتُها. ومن أمثلته في القرآن قوله تعالى: ﴿**حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً**﴾ (الأحقاف: ١٥) فهو يدلّ على كراهة الأُمّ المذكورة لحمل الإنسان المذكور ولوضعه، ومن المعلوم أنّ الأمّهات الشابّات يوددن الحمل، وخصوصاً الوضع، بالطبع.

فإنْ قيل: إنّه لو كان الفرق بينهما ما ذكره العسكري، وأشار إليه البيضاوي، لكان الأَوْلى أو المتعيِّن في قوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً﴾ (يوسف: ٣٠) أن يُقال: «قد شغفها ودّاً»، وفي قوله: ﴿عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦) أن يقال: «عسى أن تودّوا شيئاً وهو شرّ لكم»، وأن يتّصف الله تعالى بكونه حبيباً (بمعنى المحبّ) في الآيتين أعلاه.

يُقال: ميل امرأة العزيز الأوّلي إليه كان ناشئاً من طبعها، ولكنّ الذي شغفها هو حبّها المنبعث عمّا تقتضيه حكمتها، ولذا قال السيد الطباطبائي: «فإنّ استغراقها في حبّ يوسف إنّما حصل لها تدريجاً»[٣٧]. ولكنْ ليس كلُّ ما اقتضَتْه الحكمة صواباً ومحموداً، بل رأينا في ما سبق في الحبّ أنّ القرآن عدّ بعض الحبّ مذموماً. وبهذا ظهر الجواب عن الآية الثانية. كما تقدَّم آنفاً وجه اتّصاف الله تعالى بالودّ.

الفرق بين المودّة والودّ

لا شَكَّ أنّ اختلاف المباني يدلّ على اختلاف المعاني فلا يمكننا القول بأنّ «المودّة» هي نفس «الودّ» أو «الوداد»، سواء كانت المودّة مصدراً ميمياً والتاء للمبالغة ـ كالمسرّة والمعرّة والمحبّة والمشقّة والمذلّة والمذمّة وغيرها ـ أو مصدراً سماعيّاً. وثمّة مصادر سماعيّة أخرى للفعل كثيرة، هي: الودّ بفتح الواو وضمّها وكسرها، والوداد بفتح الواو وكسرها وضمّها، والودادة بفتح الواو، والمَوْدَدة بالتخفيف، والمودودة[٣٨]. وقال إبراهيم بركات: «المصدر الميميّ نوعٌ من الأسماء التي تؤدّي دلالة المصدريّة ـ أي دلالة الحدثيّة ـ مع تفخيم للدلالة وقوّة تأكيدها»[٣٩]. ونحوه في النحو الوافي[٤٠]. «وقد اشتهر في علم اللغة أنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني. وهي قاعدةٌ متّبعة، خصوصاً في لغة العرب التي بنيت على الدقّة والفصاحة والبلاغة»[٤١]. وعلى هذا يمكننا أن نقول: إنّ الوداد في المودّة أقوى وآكد ممّا في الودّ، وفيها أثبت ممّا في الودّ.

الفرق بين «المودّة في القربى» و«المودّة للقربى»

كما قلنا آنفاً: إنّ اختلاف المباني يدلّ على اختلاف المعاني، فلا يمكن القول

بأنّ «المودّة في القربى» يرادف «المودّة للقربى» أو «مودّة القربى»، وإنْ كان الاختلاف بينها في حروف؛ إذ قد يصير معنى فعلٍ إلى ضدّه باختلاف حرفين، كما في «رغب إليه» و«رغب عنه»، وفي «مال إليه» و«مال عنه»، وفي «شغل به» و«شغل عنه». وأمثالها كثيرة، ممّا هو ظاهر لا خلاف فيه. وعلى هذا لا يصحّ القول بأنّ «في القربى» بمعنى «للقربى»، وإنْ استشهد ابنُ هشام في مغني اللبيب[٤٢] وغيرُه لمجيء «في» للسببية والتعليل بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ (يوسف: ٣٢)، وقوله: ﴿لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وبالنبويّات: «إنّ امرأةً دخلت النار في هرّةٍ»، و«في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، و«في خمس من الإبل شاة». ولكنّ الحق أنّ «في» تفيد نحواً من الظرفيّة خفي على القائلين بكونها للسببيّة في هذه المواضع وفي غيرها، مثل: ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ﴾، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، و﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، و﴿وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾، و﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾، و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾. ولذا قال الرازيّ: «لفظة «في» للظرفية محقّقاً أو مقدّراً... ومن الفقهاء مَنْ قال: إنّها للسببية، كقوله عليه الصلاة والسلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل». وهو ضعيفٌ؛ لأنّ أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أنّ المرجع في هذه المباحث إليهم»[٤٣]. ووافقه المحقّق الحلّي، في معارج الأصول، بقوله: «في للظرفية خاصّةً. وقيل: للسببيّة، كقوله‌ﷺ: «في خمس من الإبل شاة». ولا يعرفه أهل اللغة»[٤٤].

وقال الزمخشري: «فإنْ قلت: هلاّ قيل: «إلاّ مودّة القربى»، أو «إلاّ المودة للقربى»؟ وما معنى قوله: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾؟ قلتُ: جُعِلوا مكاناً للمودّة ومقرّاً لها، كقولك: «لي في آل فلان مودّة» و«لي فيهم هوىً وحبّ شديد»، تريد أُحبّهم وهُم مكانُ حبّي ومحلُّه. وليست «في» بصلة للمودّة ـ كاللام إذا قلت: «إلاّ المودّة للقربى» ـ إنّما هي متعلّقةٌ بمحذوف تعلّق الظرف به في قولك: «المال في الكيس»، وتقديره: «إلاّ المودّة ثابتة في القربى ومتمكّنة فيها»»[٤٥]. فوجه العدول في قولهم: «لي في آل فلان مودّة» عن مثل: «لي لآل فلان مودّة» أنّ قولهم هذا أبلغ وآكد في إفادة مودّته بالنسبة إليهم؛ إذ جعَلَهم جميعاً ظرفاً استقرّت فيه مودّته لهم، ولم يُرِدْ أنّ له في آل فلان شخصاً مودوداً لا يريد

تعيينه وتسميته. ولذا قال محيي الدين الدرويش: «لم يقل: «إلاّ مودّة القربى» أو «إلاّ المودّة للقربى»؛ فقد جُعِلوا مكاناً للمودّة ومَقَرّاً لها، كقولك: «لي في آل فلان مودّة ولي فيهم هوىً شديد»، تريد: أُحبّهم وهم مكانُ حبّي ومحلُّه»[٤٦]. مضافاً إلى أنّ إرادة أنّ له في آل فلان شخصاً مودوداً يكون من حمل «المودّة» على «المودود» وهو تجوُّزٌ. وعليه فليس مراد الآية أيضاً المودّة المتعلّقة بشخصٍ ما في ظرف القربى.

وقَبِلَ كلامَ الزمخشري كثيرٌ من الشيعة ومن أهل السنّة[٤٧].

ويظهر ممّا قاله الزمخشري وتابعوه (من أنّ «في» ليست بصلة للمودّة، وإنّما هي متعلّقة بمحذوف تعلّق الظرف به) أنّ الفرق بين «المودّة في القربى» و«مودّة القربى» ليس من قبيل: الفرق بين «سرتُ في ليل» و«سرتُ ليلاً»، حيث يدلّ أوّلهما على وقوع السير في بعض الليل؛ وثانيهما على استيعابه جميعَ الليل؛ إذ «الليل» في كلتا الجملتين يتعلّق بالسير لا محالة، فلا بُدَّ من الفرق بينهما بالاستيعاب وعدمه، بخلاف «في القربى»، فيجوز تعلّقها بغير «المودّة»، كما لا يخفى.

وكيف كان فالحاصل إلى الآن أنّ الأجر الذي سأله النبيّ المودّةُ حال كونها ثابتةً ومستقرّة في القربى.

المراد بـ (القربى)

اتّفق الإماميّة وغيرُهم جميعاً على أنّ «القربى» مصدر بمعنى القرابة[٤٨]. كما أنّ الزلفى والبشرى والرجعى والعقبى والحسنى مصادر. وبما أنّ «المصادر تُجعَل ظرفاً على إرادة إضافة أسماء الزمان [والمكان] إليها وحذفها»[٤٩] قَدَّروا أجمعُ كلمةَ «أهل» قبل «القربى»، وقالوا: إنّ المراد «في أهل القربى»[٥٠]، أو «أن تودّوا أهل قرابتي»[٥١]. مع أنهم أنفسَهم قد صرّحوا كثيراً بأنّ الحذف والإضمار والتقدير خلاف الأصل، لا يُصار إليها إلاّ لضرورةٍ. فإذا صحّ المعنى بدونها لا ضرورة تدعونا هنا إليها؛ إذ القُرْبَى أطلق على الدنوّ والقرابة في الرَّحِم، كما صرّح به ابن منظور، حيث قال: «القَرابَة والقُرْبَى: الدُّنُوُّ في النَّسب، والقُرْبَى في الرَّحِم»[٥٢]. وعليه فكما نقول: «لا أسألك إلاّ المودّة في الرحم»[٥٣] قال الله تعالى: «قل، يا أيّها الرسول: لا أسألكم على هذه البشارة أجراً إلاّ

المودّة الثابتة في قرابة الرَّحِم».

مضافاً إلى أنّه تعالى لو أراد أهل القربى لقال: «ذي القربى» أو «ذوي القربى» أو «أولي القربى»، كما قال بهذه التعبيرات في هذه الآيات: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾** (الأنفال: ٤١)، وقال: **﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾** (الحشر: ٧)، وقال: **﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾** (الإسراء: ٢٦)، وقال: **﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى﴾** (البقرة: ١٧٧)، وقال: **﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى﴾** (النساء: ٨)، وقال: **﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى﴾** (النور: ٢٢). فليست في موضع من القرآن توصيةٌ بأهل القربى بلفظ «في القربى». فلمّا جاء هنا المصدر ـ دون الاسم ـ دلّ على أنّه لم يُرِدْ «أهلَ القربى». مع أنّه لا يقول من طلب المودّة لغيره: «أسألك المودّة في فلان»، بل يقول: «أسألك المودّة لفلان»[٥٤].

وبهذا يظهر الوجه في تعبير الآية بالمودّة، دون المحبّة؛ إذ ـ كما جاء سابقاً في الفرق بين الحبّ والودّ ـ الودّ من جهة ميل الطباع، ومن المعلوم أنّ المودّة الثابتة في الرَّحِم طبعيّة ومن جهة ميل الطباع، لا حِكْميّة لتكون محبّة وإنْ أحكمته الحكمةُ أيضاً. كما يظهر الوجه في قوله تعالى: **﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾** (سبأ: ٤٧)، حيث جعل الأجر المسؤول لهم، لا للنبيّ‏|؛ لأنّ مودّة القربى طبيعيّة يقتضيها ميل الطباع وتكون لصالح المسؤولين؛ إذ كلّ ما هو مقتضى طباعهم يكون لهم ولصالحهم. ولذا قال صاحب الميزان في وجه الفرق في كيفيّة التشريع بين القصاص والوصيّة وبين الصيام: «إنّ القصاص في القتلى أمرٌ يوافق حسّ الانتقام الثائر في نفوس أولياء المقتولين، ويلائم الشحّ الغريزيّ الذي في الطباع أن ترى القاتل حيّاً سالماً يعيش ولايعبأ بما جنى من القتل... فهذان ـ أعني القصاص والوصيّة ـ حكمان مقبولان بالطبع عند الطباع، موافقان لما تقتضيها، فلا يحتاج الإنباء عنها بإنشائها إلى تمهيد مقدّمة وتوطئة بيان، بخلاف حكم الصيام... فهو ثقيلٌ على الطبع... يحتاج في توجيه حكمه إلى المخاطبين... إلى تمهيد وتوطئة، تطيب بها نفوسهم، وتحنّ بسببها إلى قبوله وأخذه طباعهم»[٥٥].

والحاصل من آية المودّة أنّ المراد بالأجر الذي سأله النبيّ‌ﷺ هي المودّة الثابتة في قرابة الرحم بينه وبين مخاطبيه، ولا سيَّما من قريش؛ إذ لم يكن بطنٌ من بطون قريش إلاّ بينهم وبين رسول الله‌ﷺ قرابة[٥٦]، المودّة التي تقتضيها طباعهم، والتي تجرّها الرحم إلى ابنته وابن عمّه وأولادهما‌عليهم السلام؛ صلةً للرحم. وهم رَحِمه التي أمر الله بها أن توصل، سواء مَنْ وُجِد منهم في زمن نزول الآية ومَنْ وُجِدوا بعده. وإلى هذا أشار الكميت (٦٠ ـ ١٢٦هـ) في قوله:

وجدنا لكم في آل حم آيةً تَأَوَّلَها منّا تقيٌّ ومُعرِبُ[٥٧]

أي وجدنا آيةً في السور المنسوبة إلى لفظ «حم»، وهي السور المفتتحة بـ «حم»، تأوّلنا جميعاً هذه الآية على أنّكم المراد بها، سواءٌ مَنْ يحبّ التقيّة ومَنْ يجاهر منّا[٥٨].

وقال الآلوسي في روح المعاني: «ولله تعالى درُّ السيد عمر الهيتي، أحد الأقارب المعاصرين، حيث يقول:

بأيّة آيةٍ يأتي يزيدُ غداة صحائف الأعمال تُتلى

وقام رسول ربّ العرش يتلو وقد صُمَّتْ جميع الخلق: ﴿قُلْ لاَ﴾»[٥٩]

أراد أنّه في يوم القيامة الذي تُقرأ صحائف الأعمال، إذا قام الرسول‌ﷺ ـ حال كون الخلق صمّاً ـ يتلو آية المودّة، فيزيد يحتجّ بأيّ آيةٍ على جرائم أعماله في آل الرسول، بدلاً للمودّة فيهم؟!

وبهذا ظهر أنّ المراد بـ «ما» الموصولة في قوله تعالى: **﴿مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾** في ٣ آيات (البقرة: ٢٧، الرعد: ٢١، ٢٥) هي «المودّةُ في القربى» المذكورةُ هنا، كما تقدّمت إشارةٌ إليه.

والتوضيح أنّ لفظة «أن» تفسير للمأمور به في قوله تعالى: **﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾** (البقرة: ٢٧، الرعد: ٢٥)، وقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾** (الرعد: ٢١)؛ إذ «يجوز تفسير الشيء ببعضه، شبه بدل البعض من الكلّ»[٦٠]؛ فإنّها مع مدخولها بدل اشتمال (أو بدل بعض) من الهاء في «به»، وبدل الاشتمال والبعض لا يخلو عن إيضاحٍ وتفسير؛ «لما فيه من التفصيل بعد الإجمال، والتفسير بعد الإبهام»[٦١]، وبعبارةٍ أخرى: «لأنّ البدل ذكر إجمالاً أوّلاً في ضمن المبدل

منه، ثمّ ذكر بلفظه مفصّلاً ثانياً»[٦٢].

وهذا ممّا صرّحوا به في كثيرٍ من كتبهم. فقال الزجّاج: «أي: ما أمر الله بوصله، فـ «أن» بدل من الهاء المجرورة»[٦٣]. وقال الشيخ الطوسي: «وقوله: ﴿أَنْ يُوصَلَ﴾ بدل من الهاء التي في ﴿بِهِ﴾، تقديره: «ما أمر الله بأن يوصل»، وهو في موضع خفض»[٦٤]. وقال أبو حيّان: «و﴿أَنْ يُوصَلَ﴾ في موضع جرّ بدل من الضمير في ﴿بِهِ﴾، تقديره: به وَصْلِه، أي ما أمرهم الله بوصله»[٦٥] وقال مؤلّفو إعراب القرآن الكريم: ««أن» وما بعدها في تأويل مصدر بدل من الضمير في «به»»[٦٦]. وقال محيي الدين الدرويش: «و«أن» وما في حيزها في تأويل مصدر بدل من الضمير في «به»، والمعنى: ويقطعون ما أمر الله بوصله»[٦٧].

هنا نتساءل: أين وفي أيّ آيةٍ أمر الله بصلة الرحم عموماً، وبصلة رحم النبيّ صلى الله عليه وآله خصوصاً، ليصحّ أن يقول ثلاث مرّات: ﴿أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾؟ والجواب: إنّنا لم نجد آيةً ذُكِر فيها أنّ الله أَمَر بصلة الرحم غيرَ آية المودّة، فهي الآية الوحيدة التي جاء فيها أنّ الله أَمَر بطلب المودّة في قرابة الرحم، والتي تستلزم صلةَ الرحم لا محالة. نعم، في الآية ١ من سورة النساء جاء ذكرٌ عن الأرحام، حيث قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾، ولكنّه لا يستفاد منه أنّ الله أمر بوصلها. كما أنّ في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (محمد: ٢٢) وبّخ بعض الذين في قلوبهم مرض ـ وهم طائفةٌ خاصّة من المنافقين أشدّ نفاقاً ممَّنْ سمّاهم القرآن بالمنافقين، على ما يظهر ممّا ورد في القرآن بشأنهم وبشأن الذين سمّاهم القرآن منافقين ـ على قطع أرحامهم، ولكنْ مع ذلك ليس فيه أمرٌ صريحٌ بصلتها.

وممّا يعضد أنّ المودّة في القربى هي المراد بقوله تعالى: ﴿مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ ما جاء ذيلاً له في عدّةٍ من روايات الشيعة، من قوله عليه السلام: «هي/هو رحم آل محمّد»[٦٨]، أو «نزلت في رحم آل محمّد»[٦٩]. ولا ينافيها ما في بعضها من جريانها في كلّ رحمٍ، مثل: خبر أبي بصير، عن الصادق عليه السلام: «إنّ الرحم معلّقةٌ بالعرش تقول: «اللهُمَّ، صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني»، وهي رحم آل محمد، وهو قول الله عزّ

وجلّ: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾، ورحم كلّ ذي رحمٍ»[٧٠]؛ إذ الظاهر أنّ المراد أنّ كلّ رحم معلّقة بالعرش تقول: «اللهمّ، صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني»، لا أنّ الآية في كلّ رحمٍ أيضاً؛ فإنّه عليه السلام جعل الآية في آل محمّد خاصّةً، حيث قدّم الاستشهاد بها، ولم يقُلْ: «وهي رحم آل محمد ورحم كلّ ذي رحمٍ، وهو قول الله: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾». والدليل على ذلك خبر محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنّ رحم آل محمد عليهم السلام معلّقة بالعرش، يقول: «اللهُمَّ، صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني»، وهي تجري في كلّ رحمٍ»[٧١]. نعم، في خبر العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الرحم معلّقة بالعرش، تقول: «اللهُمَّ، صِلْ مَنْ وصلني، واقطع مَنْ قطعني»، وهي رحم آل محمّد ورحم كلّ مؤمنٍ، وهو قول الله: ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾»[٧٢]. ولكنّ الظاهر أنّ في نصّ الخبر تقديماً وتأخيراً، علّهما نَشَآ من النقل بالمضمون الشائع في الأخبار، والصواب تقديم الاستشهاد بالآية على قوله: «ورحم كلّ مؤمن»، ليوافق سائر الروايات، وكذا الآية. ولذا جاء أيضاً في تفسير القمّي: «نزلت هذه الآية في آل محمّد وما عاهدهم عليه وما أخذ عليهم من الميثاق»[٧٣].

وكيف كان، فإنّ أكثر مخاطبي الآية من قريش وغيرهم تركوا هذه المودّة في القربى، وقطعوا الرحم، كما جاء مرّتين في القرآن: ﴿يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ (البقرة: ٢٧، الرعد: ٢٥). بل في قرب الإسناد: «مَا وَفى بِهَا إلاّ سَبْعَةُ نَفَرٍ»[٧٤]، فلعنهم الله، حيث قال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ♦ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢ ـ ٢٣).

لمحةٌ إلى بعض روايات آية المودّة

ثمّ إنّه هنا روايات كثيرة رواها الإماميّة وأهل السنّة تقول: إنّ مراد الآية مودّة النبيّ وأهل بيته عليهم السلام. نذكر بعضاً ممّا رواه السيوطي في الدرّ المنثور[٧٥]، ذيلاً للآية.

١ـ أخرج أبو نعيم والديلمي، من طريق مجاهد، عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، أن تحفظوني في أهل بيتي

وتودّوهم بي.

٢ـ أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه، من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس قال: لما نزلت هذه الآية ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ قالوا: يا رسول الله، مَنْ قرابتك هؤلاء الذين وجبت مودّتهم؟ قال: عليٌّ وفاطمة وولداها.

٣ـ أخرج سعيد بن منصور، عن سعيد بن جبير: ﴿**إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ قال: قربى رسول اللهﷺ.

٤ـ أخرج ابن جرير، عن أبي الديلم قال: لما جيء بعليّ بن الحسين (رضي الله عنه) أسيراً، فأُقيم على درج دمشق، قام رجلٌ من أهل الشام فقال: الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم، فقال له عليّ بن الحسين (رضي الله عنه): أَقَرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أقرأت آل حم؟ قال: لا، قال: أما قرأت ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾؟ قال: فإنّكم لأنتم هم؟! قال: نعم.

٥ـ أخرج ابن أبي حاتم، عن ابن عبّاس: ﴿**وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً**﴾ قال: المودّة لآل محمّد.

٦ـ أخرج أحمد والترمذي ـ وصحّحه ـ والنسائي والحاكم، عن المطّلب بن ربيعة رضي الله عنه قال: دخل العبّاس على رسول اللهﷺ، فقال: إنّا لنخرج فنرى قريشاً تحدّث، فإذا رأونا سكتوا، فغضب رسول اللهﷺ، ودرّ عِرْقٌ بين عينيه، ثمّ قال: والله، لا يدخل قلب امرئٍ مسلم إيمانٌ حتّى يحبّكم لله ولقرابتي.

الاستدلال بآية المودّة على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام

بقي كلامٌ، وهو أنّ بعض الإماميّة المتأخّرين استدلّوا بآية المودّة على إمامة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، مع أنّه مضت على علمائهم مئاتٌ من السنين، ولم يوجد في ما كتبوه حول الآية، أو في ما استدلّوا به على إمامة الأئمّة عليهم السلام، ما يشير إلى ذلك. هذا شيخ الطائفة الإماميّة أبو جعفر الطوسي رحمه الله لم يُشِرْ إلى ذلك، ذيلاً للآية، حيث يقول: «قال عليّ بن الحسين عليه السلام وسعيد بن جبير وعمرو بن شعيب: معناه أن تودّوا قرابتي. وهو

المرويّ عن أبي جعفر وأبي عبد الله. وقال الحسن: معناه إلاّ المودّة في القربى إلى الله تعالى والتودّد بالعمل الصالح إليه. وقال ابن عبّاس وقتادة ومجاهد والسُّدّي والضحّاك وابن زيد وعطاء بن دينار: معناه إلاّ أن تودّوني لقرابتي منكم. وقالوا: كلّ قرشيّ كانت بينه وبين رسول الله قرابة، ويكون المعنى إنْ لم تودّوني لحقّ النبوة أفلا تودّوني لحقّ القرابة. والأوّل هو الاختيار عندنا، وعليه أصحابنا»[٧٦]. مضافاً إلى كلمات الصدوق والمفيد، التي تقدّمت في صدر الكلام، ولم تجِئْ فيها إشارة إلى دلالة الآية على الإمامة! بل الشيخ نفسه لم يذكرها في كتابه الخاصّ بالإمامة، أي تلخيص الشافي، فضلاً عن أن يستدلّ بها عليها. وكذا ابن جرير الطبري في دلائل الإمامة. كما أنّ العلاّمة الحلّي أيضاً لم يذكرها في الألفين، فضلاً عن أن يدرجها في عداد أدلّة الإمامة، وهو بصدد استقصائها. بل لم يذكر الطَّبْرِسي في الاحتجاج حديثاً احتجّ فيه بالآية على ذلك! نعم، في تجريد الاعتقاد وكشف المراد[٧٧] وغيرهما استُدِلّ بها على أفضليّة أمير المؤمنين من الصحابة، وهذا ممّا لا إشكال فيه عندنا، وإنْ كان في دلالتها على ذلك نظرٌ، يظهر من مطاوي ما تقدَّم.

وكيف كان، فالمهمّ تقريب الاستدلال بآية المودّة على الإمامة. قال الآلوسي: «ومن الشيعة مَنْ أَوْرَد الآية في مقام الاستدلال على إمامة عليّ (كرَّم الله تعالى وجهه)، قال: عليّ (كرّم الله تعالى وجهه) واجب المحبّة، وكلّ واجب المحبة واجب الطاعة، وكلّ واجب الطاعة صاحب الإمامة، ينتج: عليّ (رضي الله تعالى عنه) صاحب الإمامة. وجعلوا الآية دليل الصغرى. ولا يخفى ما في كلامهم هذا من البحث؛ أمّا **أوّلاً** فلأنّ الاستدلال بالآية على الصغرى لا يتمّ إلاّ على القول بأنّ معناها لا أسألكم عليه أجراً إلاّ أن تودّوا قرابتي وتحبّوا أهل بيتي، وقد ذهب الجمهور إلى المعنى الأوّل. وقيل في هذا المعنى: إنّه لا يناسب شأن النبوّة لما فيه من التهمة؛ فإنّ أكثر طلبة الدنيا يفعلون شيئاً ويسألون عليه ما يكون فيه نفعٌ لأولادهم وقراباتهم. وأيضاً فيه منافاةٌ ما لقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ**﴾ [يوسف: ١٠٤]؛ وأمّا **ثانياً** فلأنّا لا نسلّم أنّ كلّ واجب المحبّة واجب الطاعة؛ فقد ذكر ابن بابويه في كتاب الاعتقادات أنّ الإماميّة أجمعوا على وجوب محبّة العلوية، مع أنّه لا يجب طاعة كلّ

منهم؛ وأمّا **ثالثاً** فلأنّا لا نسلّم أنّ كلّ واجب الطاعة صاحب الإمامة، أي الزعامة الكبرى، وإلاّ لكان كلّ نبيّ في زمنه صاحب ذلك، ونصُّ: ﴿**إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً**﴾ [البقرة: ٢٤٧] يأبى ذلك؛ وأمّا **رابعاً** فلأنّ الآية تقتضي أن تكون الصغرى «أهل البيت واجبو الطاعة»، ومتى كانت هذه صغرى قياسهم لا ينتج النتيجة التي ذكروها، ولو سلّمت جميع مقدّماته، بل ينتج «أهل البيت صاحبو الإمامة»، وهم لا يقولون بعمومه»[٧٨].

قوله: «وقد ذهب الجمهور إلى المعنى الأوّل»، أي إلى ما جاء في كلامه أوّلاً، حيث قال: «أي إلاّ مودّتكم إيّاي ﴿**فِي الْقُرْبَى**﴾، أي لقرابتي منكم، فـ «في» للسببيّة»[٧٩] ثمّ كرَّره بقوله: «وحاصله لا أطلب منكم إلاّ مودتي ورعاية حقوقي لقرابتي منكم، وذلك أمرٌ لازم عليكم»[٨٠].

وتقدَّم الجواب عنه من أنّ كثيراً من أهل السنّة والشيعة ـ كالرازي والمحقّق الحلّي ـ أنكروا مجيء «في» للسببيّة، وهو الحقّ.

وأمّا قوله: «قيل في هذا المعنى: إنّه لا يناسب شأن النبوّة... وقراباتهم» فقد تقدَّم أنّ المفيد قال به أيضاً، ولكنْ بتقريبٍ آخر سمّاه حجّة العقل. وتقدّم الجواب عنه أيضاً في معنى الأجر.

وكذا قوله: «وأيضاً فيه منافاةٌ ما لقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ**﴾»، فقد تقدَّم أنّ المفيد قال به أيضاً، وسمّاه حجّة القرآن. وتقدّم الجواب عنه أيضاً في معنى الأجر والمودّة.

وقال في الأمثل، ردّاً عليه: «إنّ هذه المحبّة ليست أمراً عاديّاً، بل هي جزاءٌ للنبوّة وأجر للرسالة، ولا بُدَّ أن يكون الأجر والثمن مساوياً للمثمن حتّى يمكن اعتباره جزاءً له. من جانبٍ ثانٍ فإنّ الآيات القرآنيّة تؤكّد أنّ نفع هذه المحبّة ليس شيئاً يعود إلى النبيّ ﷺ، بل إنّ حاصل ذلك يعود إلى المؤمنين أنفسهم. وبعبارةٍ أخرى: يعتبر أمراً معنويّاً يؤثّر في هداية المسلمين وتكاملهم. وبهذا الترتيب، ورغم أنّه لا يستفاد من الآية سوى وجوب المحبّة، إلاّ أنّ وجوب المحبّة هذه ـ بمراعاة القرائن المذكورة ـ لها علاقة بقضيّة الإمامة، التي تعتبر السند لمقام النبوّة والرسالة»[٨١].

وقد ظهرت وجوه الخدشة في كلامه ممّا تقدّم في بيان المرادِ بالأجر في الآية، والفرقِ بين المودّة والمحبّة، والوجهِ في جعل الأجر المسؤول لهم، لا للنبيّ ﷺ. كما تظهر وجوه الخدشة في ما قاله بعد هذا، خصوصاً في ما قاله من أنّ «هذه المحبّة بمستوى الرسالة»[٨٢]، ثمّ كرّره في كتابٍ آخر بقوله: «إنّ أجر الشيء لا بُدَّ وأن يماثله في القيمة، ويتطابق معه في الاعتبار، والمحبّة التي تفضي إلى الولاية والإمامة هي التي تنسجم وتتناسب مع الرسالة، وأمّا المحبّة العادية والفارغة من الولاية فلا شَكَّ أنّها بعيدة عن مضمون الرسالة. وبما أنّنا نعتقد بأنّ الله تعالى حكيم ويجازي الأعمال بمثلها وبما يناسبها من الجزاء، وكذلك النبيّ الأكرمﷺ حكيمٌ أيضاً، ولا يطلب إلاّ الأجر المناسب أيضاً، يكون المراد بلا شَكٍّ من المحبّة مورد البحث هو الإمامة والولاية»[٨٣]؛ فإنّه لو سلّمنا عدم الفرق بين الحبّ والودّ، وقلنا: إنّ الرسول سأل أجراً على أداء الرسالة (لا على ذلك التبشير)، وقلنا: إنّ المراد بالقربى أهل القربى، ولكنْ من المعلوم أنّ الحبّ والودّ ـ من الصفات ذات الإضافة بين الإنسان ومتعلّقاتها ـ كما لا يتحقّقان إلاّ إذا تعلّقا بشيء هو المحبوب والمودود، كذلك لا يُقَوَّمان إلاّ بحَسَب متعلّقهما، فحبّ الله تعالى أفضل المحابّ وأعلاها، وحبّ أعدائه أرذلها وأرخصها. والمفروض أنّ المحبوب أو المودود في الآية أهل البيتﷺ، فقيمة محبّتهم أعلى قِيَم الحبّ، و«هذه المحبّة بمستوى الرسالة» على حدّ تعبيره، «وهل الدِّينُ إلاّ الحبُّ؟»[٨٤]. وما كان له القيمة الأعلى يماثل الرسالة في القيمة، ويتطابق معها في الاعتبار. وأمّا قوله: «المحبّة الّتي تُفضي إلى الولاية والإمامة هي التي تنسجم وتتناسب مع الرسالة» فلا معنىً له؛ إذ مراده إفضاء المحبّة إلى ولاية المحبوب وإمامته، وليت شعري كيف يمكن إفضاء مقولة ذات إضافة كالحبّ إلى إثبات صفة كالإمامة في متعلّقها (أي القربى هنا) ليست تلك الصفة من لوازمها العقليّة أو الشرعيّة أو العرفيّة؟! نعم، بعد أن فرضنا أنّ الإمام والوليّ هو متعلّق الحبّ فلا يتحقّق حبُّه حقَّ محبّته إلاّ بمحبّته إماماً ووليّاً. فالمحبّة التي تُفضي إلى إمامة المحبوب تتفرّع على إمامته، وليست دليلاً عليها، كما لا يخفى! وللإماميّة في مذهبهم الحقّ من الآيات البيّنات والروايات المتواترات ما يكفيهم عن أمثال هذه الكلمات.

النتيجة

آية المودّة تقول: يا أيّها الرسول، قل للمؤمنين الذين أبلغتَ إليهم، وبشّرتَهم بأنّهم ﴿فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاؤُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾: إنّي لا أسألكم على تلك البشارة العظيمة الأبديّة أجراً إلاّ المودّة الثابتة في قرابة الرحم بيني وبينكم، هذه المودّة التي تقتضيها طباعُكم، والتي تجرّها الرَّحِمُ إلى ابنتي وابن عمّي وأولادهما؛ صلةً للرحم. وبهذه الآية يعلم أنّ هؤلاء أنفسَهم رَحِمُه التي أمر الله بصلتها في ثلاث آياتٍ، سواء مَنْ وُجد منهم في زمن نزول الآية ومَنْ وُجدوا بعده. ولكنْ مع ذلك لا دلالة فيها على إمامة أهل البيت وزعامتهم.

الهوامش

(١) تفسير السعدي: ٩١٣.
(٢) اعتقادات الإماميّة: ١١١.
(٣) تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٠ ـ ١٤٢.
(٤) العين ٦: ١٧٣؛ المحيط ٧: ١٧١؛ شمس العلوم ١: ١٨٥، «أجر».
(٥) القاموس المحيط ١: ٣٦٢، «أجر».
(٦) صحاح اللغة ٢: ٥٧٦، «أجر»؛ إسفار الفصيح، «أجر».
(٧) لسان العرب ٤: ١٠، «أجر».
(٨) المفردات: ٦٤، «أجر».
(٩) مقاييس اللغة ١: ٦٢، «أجر».
(١٠) المُطلِع ١: ٢٦٤.
(١١) التحقيق في كلمات القرآن ١: ٣٧.
(١٢) تاج العروس ٦: ١٢، «أجر».
(١٣) أساس البلاغة: ٤، «أجر».
(١٤) الفروق اللغويّة: ٣٨٠.
(١٥) العين، «نحل».
(١٦) المفردات، «نحل».
(١٧) التحقيق في كلمات القرآن، «نحل».
(١٨) مجمع البيان ٩: ٣١؛ الجامع لأحكام القرآن ١٦: ١.

(١٩) الكافي ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٦، ح٣.
(٢٠) روح المعاني ١٣: ١١.
(٢١) منها أنوار التنـزيل ٥: ٨٠؛ البحر المديد ٥: ٢١١؛ روح البيان ٨: ٣١١؛ كنـز الدقائق ١١: ٤٩٩؛ روح المعاني ١٣: ٣١؛ زبدة التفاسير ٦: ٢١٥؛ وغيرها.
(٢٢) لطائف الإشارات ٣: ٣٥١، ذيل الآية.
(٢٣) مفاتيح الغيب ٧: ٥١.
(٢٤) تفسير أنوار درخشان ١: ٢٦٢.
(٢٥) المحيط الأعظم ١: ٤٥٤.
(٢٦) التبيان ٣: ٦١٥.
(٢٧) التبيان ٦: ١٠١.
(٢٨) التبيان ٦: ٢٧٢.
(٢٩) التبيان ٢: ٣٤١.
(٣٠) التبيان ٦: ٥٤.
(٣١) منهم: الطبرسي، حيث قال بمثل كلامه المذكور آنفاً في مجمع البيان ٢: ٦٥٣؛ وقال نحوه في موضع آخر منه ١٠: ٥٣٣؛ وكذا الغرناطي، حيث قال: «ودّ يودّ له معنيان: من المودّة والمحبّة، وبمعنى تمنّى» (التسهيل لعلوم التنـزيل ١: ٤٥).
(٣٢) التبيان ٩: ٥٧٦.
(٣٣) التبيان ١: ٣٩٠.
(٣٤) منهم: ابن عاشور في مواضع من تفسيره ٤: ١٨٥؛ ٢٠: ١٥٨؛ ٢١: ٣٣؛ ٢٥: ١٤٦، وغيرها؛ المراغي في تفسيره ١٦: ٨٨؛ الزحيلي في التفسير المنير ١٦: ١٧٠؛ ٢١: ٦٧؛ والوسيط ٣: ١٩٩٣؛ روح البيان ٩: ٤١٢؛ فضل الله في من وحي القرآن ١٥: ٧٦، ٨٠؛ القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١٠: ٩٠؛ الطبرسي في مجمع البيان ١: ٣٢١، ٣٤٤؛ الطباطبائي في الميزان ١٤: ١١٣.
(٣٥) الفروق اللغويّة: ١٧٤.
(٣٦) أنوار التنـزيل ٢: ١٣.
(٣٧) الميزان ١١: ١٤٦.
(٣٨) الجدول في إعراب القرآن ٥: ٩١.
(٣٩) النحو العربي ٣: ٤٦٥.
(٤٠) النحو الوافي ٣: ٢٣١.
(٤١) مواهب الرحمن ٥: ٢٤٣.
(٤٢) مغني اللبيب ١: ١٦٨.
(٤٣) المحصول ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.
(٤٤) معارج الأصول: ٥٨.
(٤٥) الكشّاف ٤: ٢١٩.

(٤٦) إعراب القرآن و بيانه ٩: ٣٠.
(٤٧) منهم: السيد ابن طاووس في سعد السعود: ١٤٠؛ والمولى فتح الله الكاشاني في زبدة التفاسير ٦: ٢١٥؛ وابن عجيبة في البحر المديد ٥: ٢١١؛ والسيد الطباطبائي في الميزان ١٨: ٤٨.
(٤٨) راجع التبيان ١: ٣٢٨؛ البحر المحيط ١: ٤٥٣؛ البحر المديد ٥: ٢١١؛ التحرير والتنوير ٢٥: ١٤٦؛ جامع البيان ١: ٣٠٩؛ الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٤؛ روح المعاني ١: ٣٠٨؛ سعد السعود: ١٤٠؛ فتح القدير ١: ١٢٦؛ الكشّاف ٤: ٢١٩؛ مجمع البيان ١: ٢٩٧؛ محاسن التأويل ٨: ٢٦٣؛ وغيرها.
(٤٩) التبيان ٩: ٢٧٣.
(٥٠) البحر المديد ٥: ٢١١؛ غرائب القرآن ٦: ٧٣؛ زبدة التفسير ٦: ٢١٥؛ سعد السعود: ١٤٠؛ الكشّاف ٤: ٢١٩؛ وغيرها.
(٥١) إعراب القرآن ٩: ٣٠؛ البحر المحيط ٩: ٣٣٥. جوامع الجامع ٤: ٤٧؛ روح البيان ٨: ٣١١؛ فتح القدير ٤: ٦١٢؛ وغيرها.
(٥٢) لسان العرب ١: ٦٦٥، قرب.
(٥٣) محاسن التأويل ٨: ٣٦٦.
(٥٤) محاسن التأويل ٨: ٣٦٥.
(٥٥) الميزان: ٢: ٦.
(٥٦) التبيان ٩: ١٥٩؛ جامع البيان ٢٥: ١٠؛ زاد المسير ٤: ٦٤؛ وغيرها.
(٥٧) مجمع البيان ٩: ٤٣.
(٥٨) رسائل المقريزي: ٢٠٩.
(٥٩) روح المعاني ١٣: ٢٢.
(٦٠) التحرير والتنوير ١٠: ١٧٤.
(٦١) المطوّل: ١٠٠.
(٦٢) دروس في البلاغة ١: ٣٦٨.
(٦٣) إعراب القرآن ٢: ٥٧٧.
(٦٤) التبيان ١: ١٢٠.
(٦٥) البحر المحيط ١: ٢٠٧.
(٦٦) إعراب القرآن ١: ١٨.
(٦٧) إعراب القرآن وبيانه ١: ٧٠. ونحوها في الجلالين: ٨؛ وتفسير المظهري ١: ٤٣؛ والمنير ١: ١٠٩؛ وروشن ١: ١٤٧؛ وغرائب القرآن ١: ٢٠٨؛ وروح المعاني ١: ٢١٤؛ وغيرها.
(٦٨) الأصول الستّة عشر: ٢٢٤؛ تفسير العيّاشي ٢: ٢٠٨، ح٢٧ و٢٩؛ الكافي ٢: ١٥١، ح٧؛ المناقب ٢: ١٦٨.
(٦٩) الكافي ٢: ١٥٦، ح٢٨.
(٧٠) الكافي ٢: ١٥١، ح٧.
(٧١) تفسير القمّي ١: ٣٦٣.

(٧٢) تفسير العيّاشي ٢: ٢٠٨، ح٢٧.

(٧٣) تفسير القمّي ١: ٣٦٣.

(٧٤) قرب الإسناد: ٧٩، ح٢٥٥.

(٧٥) الدرّ المنثور ٦: ٧.

(٧٦) التبيان ٩: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٧٧) كشف المراد: ٣٩٢.

(٧٨) روح المعاني ١٣: ٣٣.

(٧٩) روح المعاني ١٣: ٣١.

(٨٠) روح المعاني ١٣: ٣٢.

(٨١) الأمثل ١٥: ٥١٨.

(٨٢) الأمثل ١٥: ٥١٩.

(٨٣) آيات الولاية في القرآن: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٨٤) المحاسن ١: ٢٦٣؛ تفسير العيّاشي ١: ١٦٧، ح٢٧؛ الكافي ٨: ٨٠، ح٣٥؛ الخصال ١: ٢١، ح٧٤؛ وغيرها.

كتاب (الجامعة)

ودوره في بيان التراث الشيعي

أ. محمد تقي شاكر(*)
د. الشيخ رضا برنجكار(**)
ترجمة: حسن الهاشمي

١. المقدّمة

يمكن متابعة موضوع «كتاب الجامعة» من عدّة زوايا. وقد عمدنا من خلال هذه المقالة ـ من خلال التلفيق بين الآراء ـ إلى تقديم دراسة وتحليل روائي وكلامي وتاريخي من الروايات والتقارير المتوفّرة بين أيدينا، حتى نتمكّن ـ بالإضافة إلى التعرّف على ماهية «كتاب الجامعة»[1] ـ من بيان دور هذا الكتاب في بيان وترسيخ المفاهيم العقائدية المرتبطة به، ونعني بذلك مسألة ختم النبوة، والسؤال عن الحاجة إلى أحكام المسائل الجديدة، ومصادرها، ومسألة الإمامة، وخصائص الإمام، وكيفية تشخيص مصداقه، ومكانة كتاب الجامعة في هذا المسار. إن الأسئلة التي تشكل محور هذه المقالة يتمّ بيانها في إطار الموضوعات الثلاثة الرئيسة التالية:

١. البحث في ماهية «كتاب الجامعة».

٢. بيان كيفية ارتباط كتاب الجامعة بمسألة ختم النبوّة والأمور المرتبطة بذلك.

٣. العناصر التاريخية ودورها في صلب العقائد وبيان التراث الشيعي.

قبل الخوض في بحث ماهية كتاب الجامعة والأسئلة المطروحة حوله لا بُدَّ من

(*) باحثٌ في مجال الكلام الإماميّ.

(**) أستاذٌ في الفلسفة والكلام في جامعة طهران، وبرديس قم.

إلقاء نظرة على كيفية ارتباط الإمام بالنبيّ؛ فإن من شأن ذلك أن يساعدنا على إثبات صحّة تحليل المعطيات والمشاهدات.

أ. الارتباط بالنبيّ ﷺ، ودور ذلك في علم الإمام عليّ عليه السلام

إن الآيات التي تتوسّط سورة المجادلة[٢] تمثل خير شاهد على عمق العلاقة بين رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام. إن هذه الآيات التي تُعْرَف بآيات النجوى تبيّن مدى اهتمام الإمام عليّ وبذله المال ـ رغم ضيق ذات اليد ـ من أجل المثول بين يدي رسول الله، والاغتراف من معين علمه. وقد عرّف الإمام عليّ نفسه بوصفه العامل الوحيد بمضمون هذه الآيات. وقد جاء كلٌّ من: الزمخشري والفخر الرازي والآلوسي، في تفاسيرهم، على كلام أمير المؤمنين عليه السلام في هذا الشأن، وأقرّوه وصدّقوه. وقد ذكر صاحب الكشّاف أن قيام الإمام عليّ عليه السلام بالإنفاق والتصدّق المتكرّر إنما كان من أجل الحصول على إجابات عن أسئلته. وقال ابن عمر: إن آية النجوى تمثّل واحدة من فضائل الإمام عليّ التي تدعو إلى الفخر والمباهاة، والتي يتمنّى كل شخص أن يكون له مثلها. وقد ذكر ذلك في سياق زواج الإمام عليه السلام من السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، ودفع النبي الأكرم الراية إليه في يوم خيبر، الأمر الذي يثبت مدى أهمّية تصدّق الإمام عليّ وإنفاقه من أجل تحصيل العلم والمعرفة[٣]. إن دراسة تاريخ حياة الإمام عليّ عليه السلام الذي ارتبط بالنبيّ منذ نعومة أظفاره، على ما نجد جانباً من ذلك في خطب نهج البلاغة على لسان أمير المؤمنين، يبيّن عمق وتجذّر هذه العلاقة الوثيقة، إذ يقول فيها: «ولقد كنت أتّبعه اتّباع الفصيل أثر أمّه، يرفع لي في كلّ يوم من أخلاقه علماً، ويأمرني بالاقتداء به. ولقد كان يجاور في كلّ سنةٍ بحراء، فأراه ولا يراه غيري، ولم يجمع بيتٌ واحد يومئذٍ في الإسلام غير رسول الله ﷺ وخديجة، وأنا ثالثهما، أرى نور الوحي والرسالة، وأشمّ ريح النبوة، ولقد سمعتُ رنّة الشيطان حين نزل الوحي عليه ﷺ، فقلتُ: يا رسول الله، ما هذه الرنّة؟ فقال: هذا الشيطان، أيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى إلاّ أنك لست بنبيٍّ، ولكنك وزيرٌ، وإنك لعلى خير»[٤]. إن الالتفات إلى وقوع هذا الأمر في المراحل الأولى من شباب أمير المؤمنين وبداية بعثة النبيّ

الأكرمﷺ يشير إلى عمق العظمة النفسية والروحية والمنزلة المعنوية والعلمية الرفيعة للإمام عليّ؈ ، بحيث لا يبقى معه مجال للشكّ. ولتأكيد هذا الكلام وتأييده يمكن لنا أن نقيم الكثير من الشواهد من تاريخ وكلمات الفريقين[٥].

٢ـ مبادئ علم الإمام؈

إن الاعتقاد والالتزام بالإمامة يتوقف على المعرفة الصحيحة لمقام وخصائص الإمام. وبالالتفات إلى مسألة ختم النبوّة من جهةٍ، وموضوع خلافة وولاية الأئمة؇ . والسؤال عن سبب انحصار المرجعية الدينية والأخلاقية والعلمية بأئمة الشيعة ـ من جهةٍ أخرى، يتمّ طرح موضوع مبادئ ومصادر علم الإمام؈. إن علم الإمام؛ بسبب دوره ومكانته في سعادة وهداية الإنسان، وشأن مرجعيته الدينية والعلمية، يعتبر علماً ممتازاً وإلهيّاً. وإن من بين مبادئ هذا العلم التعاليم والقنوات الصادرة عن النبيّ الأعظمﷺ ، المشتملة على علوم وكتب الأنبياء السابقين ومعادن العلم.

وفي نظرةٍ عامة إلى مصدر ومبادئ علم أئمة الشيعة يمكن لنا تتبُّع قنوات علمهم ضمن مجموعتين رئيستين، وهما:

أـ العلوم المباشرة.

ب ـ العلوم غير المباشرة.

والعلوم المباشرة تشمل روح القدس[٦]، والاسم الأعظم.

والعلوم غير المباشرة تشتمل على مجموعتين من المبادئ، وهما:

أـ العلوم المنتقلة من النبيّ إلى الإمام.

ب ـ العلوم المنتقلة من المَلَك أو الروح.

إن العلوم المنقولة عن النبيّ الأكرم تشتمل على ثلاثة فروع، وهي:

١ـ العلوم الشفهية.

٢ـ العلوم المكتوبة.

٣ـ العلوم الموروثة.

وإن كل واحدٍ من هذه المجموعات والفروع، الأصلية والفرعية، تشتمل على

عنوان أو عناوين من مصادر علوم الإمام[٧].

إن من مبادئ انتقال وتحصيل العلم لخليفة ووصيّ خاتم الأنبياء هي العلوم المنتقلة عن النبي الأكرم. وهي تتضمّن موضوعات متعددة ومتنوّعة، وقد تحقق بعضها من خلال المشافهة والسماع، بل تحقّق بعضها من خلال ارتباط الوشائج الروحية العميقة، وإن موضوع الألف باب يُعَدّ من المصاديق البارزة في هذا الشأن. إن بعض علوم النبي الأكرمﷺ قد تمّ تحويلها بواسطة الإمام على شكل مكتوب. وإن كتاب أو صحيفة باسم «الجامعة» تعتبر المثال البارز والخاصّ لهذه المجموعة. وإن بعض المكتوبات والصحف السابقة قد وصلت إلى الإمام عبر الوراثة من النبيّ الأكرم، من قبيل: الكتب السماوية للأنبياء السابقين. وفي جميع هذه الموارد يلعب النبي الأكرم الدور الرئيس في انتقال العلم إلى الإمام، ومن هنا تمّ إدراج هذه العلوم تحت عنوان العلوم المنتقلة من النبيّ الأكرم[٨].

وكما تقدّمت الإشارة فإن هذه الدراسة تأتي كإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة:

ففي البحث عن السؤال عن ماهية «كتاب الجامعة» يتم طرح هذه الأمور، وهي: كيفية تبلور «الجامعة»، ومحتوى «الجامعة»، وارتباط «الجامعة» بسائر العناوين المطروحة في الروايات.

وفي الجواب عن السؤال عن كيفية ارتباط «الجامعة» بمسألة الخاتمية يجب متابعة هذه المسائل، وهي: دور «الجامعة» في تحليل مسألة ختم النبوة، والكتب الموروثة ودورها في إثبات الوصية للإمام.

وفي معرض دراسة السؤال عن دور التاريخ في بيان عقائد الشيعة يتم تناول العناوين التالية، وهي: مكانة «الجامعة» في مجال ترسيخ أو تطوير عقائد الشيعة، ودور التيارات الداخلية الشيعية في انتشار فكرة اتصال علم الإمام بالنبيّ الأكرمﷺ.

٣. ماهية «الجامعة»

إن من بين العناوين التي يتمّ التأكيد عليها في الروايات بشأن علم الإمام، هو

كتاب «الجامعة»[٩]. وهذا الأمر يمثّل نموذجاً ودليلاً على الارتباط العميق بين الإمامة والنبوّة. وقد قيل في تعريف ماهية هذه الجامعة: «إنما هو أثر عن رسول الله»[١٠]. وللتعرّف بشكلٍ أدقّ على «الجامعة» ذكر الأئمة الأطهار عليهم السلام أوصافاً وخصائص لهذه الجامعة. ومن باب التبويب يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

١. إن الجامعة كانت بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وكتابة الإمام عليّ عليه السلام. وقد تمّ ذلك بشكلٍ خاص[١١].

٢. تدوين كلمات النبيّ على جلد بعيرٍ أو شاة[١٢].

٣. إن حجم هذه الصحيفة سبعون ذراعاً بذراع رسول الله[١٣].

إن العنوان المستعمل لهذه المدوّنة في الروايات مختلف. فقد تمّ التعبير عنها بـ «الصحيفة» أو «الكتاب» أو «الجفر». وإن عبارة: «وإن عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً» وردت في الروايات بصِيَغ متنوّعة، ولكنْ بمضمونٍ واحد، وتدل بأجمعها على أن حجم الجامعة كان سبعين ذراعاً. وإن هذا التعبير يبين في الواقع حقيقة الجامعة، وأنها صحيفةٌ ضخمة وكبيرة جدّاً. ومن بين القرائن على هذه المقولة مشاهدة ووصف هذه الجامعة. كما أن تعابير وكلمات الأئمة عليهم السلام أنفسهم عن هذه الجامعة بأنها مطوية وملفوفة على بعضها، والتصريح بجنسها، وأنها من جلد البعير أو الشاة[١٤]، تعتبر من القرائن على وجود عين خارجية وملموسة لهذا الكتاب. كما أن التعبير عن الجامعة في بعض الأحيان بالصحيفة أو الكتاب يمثّل شاهداً على هذا الادّعاء. ومن بين العلماء الذين جاؤوا على ذكر الجامعة يمكن لنا أن نشير إلى: الغزالي[١٥]، وعبد الرزّاق الكاشاني[١٦]، والإيجي، والشريف الجرجاني[١٧]. ومن بين رواة أهل السنّة قام البخاري ومسلم وأحمد بن حنبل وغيرهم بنقل روايات بهذا الشأن في صحاحهم ومسانيدهم[١٨]. وقد تعرّض صدر المتألّهين لـ (الجفر) و(الجامعة) في كتابين من كتبه[١٩].

أ. محتوى الجامعة

ورد بيان موضوع ومضمون كتاب الجامعة في المصادر الحديثية بمختلف

العبارات[٢٠]. ومن خلال الجمع بين هذه الأمور وضمّ القرائن الأخرى إليها يمكن التوصّل إلى المضمون العام والموضوع الرئيس لكتاب الجامعة. إن العبارات التي تمّ استعمالها في بيان الموضوع الرئيس لكتاب الجامعة يمكن بيانها من خلال خمس عبارات. والتعابير الأخرى تتناسب مع هذه الكلمات وتقترب منها بشكلٍ ما.

١. كلّ ما يحتاج الناس إليه، وليس قضية إلاّ وهي فيها، حتّى أرش الخدش[٢١].

٢. ما من حلالٍ ولا حرام إلاّ وهو فيها، حتّى أرش الخدش[٢٢].

٣. فيها كلّ حلال وحرام، وكلّ شيء يحتاج إليه الناس، حتّى الأرش من الخدش[٢٣].

٤. ما ترك عليٌّ شيئاً إلاّ كتبه، حتّى أرش الخدش[٢٤].

٥. ما خلق الله من حلالٍ وحرام إلاّ وهو فيها، حتّى أن فيها أرش الخدش[٢٥].

إن عبارتي «كلّ ما يحتاج الناس إليه» و«ما من حلالٍ ولا حرام»، اللتان جمعت بينهما الصيغة الثالثة المتقدّمة، تمثّلان نقطة التعارض بين الأحاديث في ما يتعلق بمحتوى وموضوع كتاب الجامعة. ولكنْ يبدو أن الروايات نفسها تشتمل على قرائن يفهم القارئ من خلالها أن المحتوى العام والرئيس لكتاب الجامعة هو الأحكام والحلال والحرام، أو المسائل الفقهية بعبارةٍ أخرى. إن هذه القرائن، بالإضافة إلى رواة أحاديث الجامعة وجهة وسبب الحوار بشأن الجامعة، ممّا يمكنه أن يساعد على فهم محتوى الجامعة، فإنها تشتمل على مقاطع من صحيفة الجامعة قام الإمام بقراءتها على بعض الأصحاب، وإن ما قرأه الإمام منها وصل إلينا على شكل أحاديث[٢٦]. إن هذه الموارد تدلّ بوضوح على مضمون ومحتوى كتاب الجامعة. إن القرائن والشواهد التي تدلّنا على محتوى ومضمون هذا الكتاب يمكن عدّها على النحو التالي:

١. الروايات التي تعتبر الأئمة عليهم السلام ـ بسبب امتلاكهم كتاب الجامعة ـ من الفقهاء، وتفضيلهم على كبار الفقهاء في المذاهب الأخرى. وفي هذه الروايات يعتبر الأئمة عليهم السلام أنفسهم ـ بالالتفات إلى حيازتهم للجامعة ـ مستغنين عن الفقهاء الآخرين، وأفضل من سائر الفقهاء، ويرَوْن علم الفقهاء في سائر المذاهب والنِّحَل الأخرى؛ بسبب عدم امتلاكهم للجامعة، علماً ناقصاً، وأنهم لذلك يحتاجون إلى الأئمة عليهم السلام[٢٧].

٢. إن الأصحاب الذين تحدّثوا عن وجود كتاب الجامعة، وتداولوا بشأن ماهيته، أكثرهم من كبار فقهاء الشيعة، من أمثال: أبي بصير، ومحمد بن مسلم، وابن أبي يعفور، وغيرهم (حيث قاموا ببيان جهاته وأسبابه).

٣. تصريح بعض الروايات بعبارة «ما من حلالٍ وحرام» بشكلٍ منفرد، وبدون أيّ إضافة. في هذا النوع من الروايات لم يتمّ ذكر عبارةٍ شبيهة بـ «كلّ ما يحتاج الناس إليه»، الشاملة لأكثر الموضوعات بما في ذلك المسائل الفقهية أيضاً[٢٨].

٤. وفي روايةٍ تحدّث الإمام الباقر عن الجامعة، وقال لمهران بن أعين: «لو ولينا الناس لحكمنا بما أنزل الله»[٢٩]. ويمكن لعبارة «لحكمنا» أن تشكّل قرينة على المضمون الفقهي لأحكام الجامعة.

٥. روى محمد بن مسلم أن الإمام الباقر قد أخبر عن وجود كتابٍ بحوزته بخطّ عليّ بن أبي طالب، وأن الأئمة يتبعونه بالكامل. يقول محمد بن مسلم: «وسألته عن ميراث العلم ما بلغ؟ أجوامع هو من العلم أم فيه تفسير كلّ شيء من هذه الأمور التي تتكلّم فيه الناس، مثل: الطلاق والفرائض؟ فقال: إن علياً كتب العلم كله، القضاء والفرائض، فلو ظهر أمرنا لم يكن شيء إلاّ فيه نمضيها»[٣٠].

وكما نلاحظ فإن فهم محمد بن مسلم عن هذا الكتاب قد ذهب إلى الأمور المتعلقة بمسائل أحكام الحلال والحرام. وإن الذي دعاه إلى السؤال هو العثور على إجابة عن هذا الأمر، وهو أن هذا الكتاب والجوامع الأخرى التي على شاكلته هل احتوت على أمور عامة فقط، أم أنها قد اشتملت على جزئيات المسائل والأحكام أيضاً؟ وقد أقرّه الإمام الباقر على هذا الفهم، ومن خلال استعماله العبارة التفسيرية «القضاء والفرائض» للفظ «العلم» اعتبر كتاب عليّ مشتملاً على فروعات الأحكام أيضاً، وقال بأنه يحتوي جميع سنن النبيّ الأكرم.

٦. من بين الشواهد على محتوى كتاب الجامعة العبارات الأخيرة في أكثر الأحاديث الواردة بشأنها، حيث تجمع المقاطع الأخيرة من هذه الروايات على بيان مسألة الجريمة ودية الجراحات وأرش الخدش. وهذا يشكّل دليلاً على أن محتوى هذه الصحيفة أو الكتاب هو جميع المسائل الفقهية التي يحتاج إليها الناس: وذلك لأن

إجماع الروايات على هذا التعبير وعدم الإشارة إلى موضوع ومثال من العلوم الأخرى يمكن أن يشكّل دليلاً مناسباً على أن محتوى كتاب الجامعة يشمل جميع أبواب ومسائل الأحكام والعبادات، دون الموضوعات والمسائل الأخرى، وإلاّ لوجب بيان أبسط جزئيات مسائل العلوم والموضوعات الأخرى في هذه الروايات أيضاً. وفي بعض الروايات وردت مقاطع وعبارات من كتاب الجامعة، وإن التدقيق في هذه العبارات التي لا تعكس غير بعض المسائل من الأحكام والعبادات، يشكّل دليلاً وقرينة على محتوى كتاب الجامعة[٣١].

إن ما تقدَّم بيانه يشكّل شاهداً على أن المحتوى والمحور الرئيس بكتاب الجامعة هو الأحكام ومسائل الحلال والحرام[٣٢]. وبطبيعة الحال يمكن إضافة قرائن أخرى إلى هذه القرائن. ومن ذلك أنه من خلال رؤية عامة وشاملة إلى مصادر علوم الأئمة‰ يمكن الادعاء بأن كل واحد من هذه المصادر يتكفّل ببيان وتحصيل مجموعة ونوع خاصّ من العلوم. من ذلك، على سبيل المثال: مصحف فاطمة‘، الذي كان يمثّل واحداً من المصادر المعرفية والعلوم الخاصّة التي أكّد عليها الأئمة‰.

ب ـ الجامعة، والجَفْر، والصحف

تتحدّث الروايات عن امتلاك الأئمة لصحف متنوّعة، بحيث إن قراءة وفهم ما احتوَتْ عليه هذه الصحف ـ طبقاً لتقرير مجموعة من الروايات ـ غير ممكنٍ لغير الإمام[٣٣]. كما تمّ الحديث في الروايات أحياناً عن بعض الكتب والصحف الموجودة عند الأئمة الأطهار‰ بعنوان مشترك. ومن هنا يحصل خلطٌ أحياناً في بيان العلاقة بين هذه الكتب وعناوينها[٣٤]، ويكفي أن نلقي نظرة عابرة لندرك هذه الحقيقة. ومن بين أهمّ هذه العناوين يمكن لنا الإشارة إلى عنوان الجَفْر. والعنوان العام لجميع الصحف يستعمل أحياناً من خلال إضافة صفة الأبيض إلى كلمة الجَفْر، فيقال: «الجَفْر الأبيض». وطبقاً لبعض الروايات يشتمل الجَفْر الأبيض على: الزبور والتوراة والإنجيل وصحف إبراهيم وموسى. وهناك من الروايات ما ذكر مصحف فاطمة‘ ضمن الجَفْر الأبيض[٣٥]. وفي بعض الروايات تمّ وصف الجَفْر الأبيض باشتماله على جميع الكتب

السماوية قبل التوراة والإنجيل[٣٦]. وهناك روايات أخرى ذكرت اسم الجَفْر مجرّداً من صفة الأبيض، واعتبرته مشتملاً على سلاح رسول الله وكتبه ومصحف فاطمة[٣٧]. وقال السيد محسن الأمين: إن الجَفْر طبقاً للروايات مشتملٌ على كتب متعددة أملاها رسول الله على أمير المؤمنين. إن هذه الكتب كانت تشتمل على علوم متنوّعة وعلى معارف وأخبار بشأن أحداث المستقبل[٣٨]. إن نسبة بعض العلماء من أهل السنّة تأليف الجَفْر خطأ إلى الإمام الصادق‍ تثبت التقرير التاريخي لوجود كتاب الجَفْر في القرن الثاني للهجرة[٣٩]. إن اقتران الجَفْر والجامعة وبيان شمول العلم بالمستقبل، حيث يمكن مشاهدة التقرير البارز لذلك في المسائل المتعلّقة بولاية الإمام الرضا‍ للعهد[٤٠]، أدّى بالبعض[٤١] إلى القول باشتمال الجامعة على العلم بأخبار المستقبل. ولكنْ بالالتفات إلى ما تقدَّم يتّضح أن الجامعة إنما تشتمل على جزء من العلم بالمستقبل، أي إنها تحتوي على العلم بالمسائل والأحكام الجديدة (على ما سيأتي بيانه)، وعليه فإنها لا تشتمل على سائر العلوم الأخرى، من قبيل: أسماء الشيعة ومبغضيهم، أو العلم بالماضي والمستقبل[٤٢].

هناك الكثير من الروايات الدالة على أن علم كلّ نبيّ ينتقل إلى النبيّ الذي يليه وأوصيائه. وقد تمّ التعبير في هذه الروايات بلفظ الإرث والوراثة[٤٣]. إن هذا الانتقال للعلم لا يختصّ بالعلوم المكتوبة فقط. قيل: إن العلم الذي نزل إلى الأرض مع آدم أبي البشر هو من العلم الباقي في الأرض، وإنه ينتقل إلى الأنبياء والأئمة‍ بالوراثة[٤٤]. وقد عرَّفت الروايات النبيّ الأكرم‍ بأنه وارث علوم وعطايا جميع الأنبياء[٤٥]. وقد تمّ التأكيد في الروايات على أن صحف الأنبياء السابقين قد قام رسول الله بتوريثها إلى الأئمة‍[٤٦]. ويُستفاد من الروايات أن الصحيفة تشتمل على معارف وحقائق قيِّمة تحتوي على مباني وأدلة المعارف الإلهية[٤٧]. كما ورد في الروايات أن ولاية أمير المؤمنين مكتوبة في جميع صحف الأنبياء[٤٨]، وهناك شواهد على ذلك في الروايات[٤٩]. وفي بعض الروايات تم التصريح بنقل وانتقال الكتب وحتّى وسائط انتقال الصحف من إمامٍ إلى إمام آخر[٥٠]. يُفهم من هذه الروايات والروايات الأخرى أن هذا الانتقال كان انتقالاً حقيقياً، وأن صحف الأنبياء بعينها كانت موجودةً في متناول أئمة الشيعة. إن

الكتب السماوية للأنبياء السابقين، من قبيل: التوراة والزبور والإنجيل، وصحف مثل: صحف إبراهيم، هي من بين العلوم المكتوبة التي انتقلت بواسطة النبيّ الأكرم إلى الإمام عليّ، وكذلك كلّ إمام كان واسطة لنقل هذه العلوم والكتب إلى الإمام الذي يأتي بعده[٥١]. وقد تمّ التعبير عن هذه الكتب والصحف في بعض الروايات اختصاراً بـ «الجَفْر الأبيض». طبقاً لما تمّ بيانه يمكن الادّعاء أن لفظ الجَفْر أو الجَفْر الأبيض عنوانٌ مشتمل على مجموعتين من الكتب والألواح والصحف، وهما: المجموعة التي يمكن مشاهدتها بحيث يمكن للعالمين بلغة تلك الكتب أن يقوموا بقراءتها وفهم مضامينها، من قبيل: التوراة والإنجيل[٥٢]؛ والمجموعة الثانية: الكتب التي هي من قبيل: الرموز والإشارات. وبالتالي فإن الجَفْر عبارة عن مجموعة مشتملة على علمٍ واسع وكبير. وعن أبي عبيدة، عن الإمام الصادق، أنه أجاب عن سؤالٍ بشأن الجَفْر قائلاً: «هو جلدُ ثورٍ مملوٌّ علماً»[٥٣]. وأحياناً يطلق اسم كلّ هذه المجموعة على بعضها. وفي الأدب العربي يُطلق على هذا النوع من الاستعمال مصطلح إطلاق الكلّ على الجزء.

٤ـ الجامعة والمسائل الجديدة

إن ما تقدَّم، بالإضافة إلى بيانه لمجموعة من المسائل بشأن كتاب الجامعة، يمكن أن يشكِّل ذريعة إلى طرح السؤال المحوري الثاني في هذا المقال. إن السؤالين المحوريين في هذا المقال هما:

١ـ دور كتاب الجامعة في تحليل مفهوم ختم النبوّة.

٢ـ الكتب الموروثة ودورها في إثبات الوصاية.

من خلال الأدلة الكثيرة التي تقدَّم ذكرها يتّضح أن الجامعة عبارة عن كتاب يتكفّل بضمان وصول الإمام إلى مصدرٍ فقهي آمن وصحيح للأحكام الإلهية. يؤيد ذلك إملاء رسول الله للجامعة على الإمام عليّ، وحجمها الكبير المشتمل على بيان جزئيات أحكام الحلال والحرام. وحيث ينتهي جريان نزول الأحكام والشريعة بختم النبوة من جهةٍ، وحيث لا يكون للإمام من جهةٍ أخرى شأن تشريع وتقنين

الأحكام الجديدة، يَرِدُ السؤال القائل: كيف يتعامل الإمام مع الأسئلة الفقهية الجديدة والمسائل العلمية الحديثة؟ هل ينظر الشيعة إلى مفهوم ختم النبوّة برؤية مخدوشة؟ وهل يذهب التشيُّع إلى الاعتقاد بانتقال شؤون النبيّ الخاتم بعد رحيله، بحيث يتمّ توجيه الاتهام لهم بسبب ذلك بضعف الاعتقاد بالخاتمية، ويُعَدّ مفهوم الخاتمية في هذه المدرسة مفهوماً واهياً وضعيفاً جداً؟(٥٤). وعلى الرغم من الحاجة إلى دراسة هذا السؤال من مختلف الزوايا(٥٥)، إلا أن الزاوية التي يمكن فيها للروايات التي تذكر عنوان الجامعة أن تكون جواباً عن هذا السؤال تحظى بأهمّية بالغة؛ لأنها تشتمل على الاعتقاد التامّ لأئمة الشيعة بمفهوم ختم الشريعة، وتحتوي على إجابة عن هذه الشبهة؛ كما توضّح من جهةٍ أخرى دور كتاب الجامعة في مسار بيان مفهوم الخاتمية وتوضيح وظائف وشؤون الإمام أيضاً.

إن تحدّيات تبلور المسائل الجديدة وحاجة الناس إلى وعي وإدراك لأحكام المسائل الجديدة من بين الموارد التي تمّت الإشارة إليها في هامش عنوان الجامعة. لقد عرّف أئمة الشيعة الاستفادة من كتاب الجامعة بوصفه أحد أسباب احتياج الناس إلى الأوصياء المنصوص عليهم من قِبَل النبيّ الأكرم‘، وإن انتفاع الأئمة ومعرفتهم بالجامعة هي التي تغنيهم عن الآخرين. إن تعابير من قبيل: «علم يُستغنى به عن الناس ولا يستغني الناس عنه»(٥٦)، أو اعتبار محتوى الجامعة علماً جديداً(٥٧)، أو اعتبار الجامعة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأحقاف: ٤)(٥٨)، يمثّل بياناً على استفادة الأئمّة من قناة موثوقة في الوصول إلى الأحكام الإلهية. إن الروايات ـ بالإشارة إلى ظهور الموضوعات والمسائل الجديدة ـ تعتبر كتاب الجامعة سبباً في الاستفادة الكاملة، والقدرة على الإجابة الصحيحة وامتلاك الأحكام الواقعية(٥٩). لقد تمّ في هذه الروايات بيان أن الابتعاد والغفلة عن الجامعة يُعَدّ سبباً في الانفصال عن الواقع والقوانين والتشريعات الإلهية الحقيقية، والتمسُّك بالقياس والآراء الشخصية (التفسير بالرأي)(٦٠).

إن المشاهدة والمطالعة والتقرير القيِّم لزرارة بن أعين عن مصحف عليٍّ أو الجامعة، المشتملة على الأحكام والتكاليف العملية، تثبت مدى جفاء التيار السياسي

الغالب تجاه حقائق الأحكام، وإظهارها لأرضية الانحراف عن الأحكام الإلهية (حتّى ما قبل مرحلة الصادقين‹عليهما السلام›)[٦١]. إن بيان زرارة في كيفية تعاطيه مع هذه الصحيحة يعكس الاختلاف بين ما كان شائعاً من الأحكام (في تلك المرحلة) وبين حقائق الأحكام الإلهية[٦٢]، ولا سيَّما أن هذا الأمر قد اقترن ببداية تشرُّف زرارة بالدخول في حصن ولاية أهل البيت‹عليهم السلام› وتعرُّفه على الإمام الباقر‹عليه السلام›[٦٣]. وقد بيّن زراره فهمه لتلك الصحيفة، بعد اعتبار نفسه عالماً بالأحكام والفرائض، قائلاً: «فنظرت فيها فإذا فيها خلاف ما بأيدي الناس من الصلة والأمر بالمعروف الذي ليس فيه اختلاف، وإذا عامّته كذلك»[٦٤]. ومن هنا فإنه يراه باطلاً، وفي جواب سؤال الإمام بشأن محتوى الجامعة يراه مخالفاً لما عليه عمل عامّة الناس[٦٥]. والإمام يرى عدم صحّة تصوّر بطلان «الجامعة»، ويرى أن حقيقة الأحكام هي تلك الأمور المطروحة في الصحيفة، وعند إقامة الدليل على ذلك يذكر حقيقة استناد كلمات الصحيفة إلى رسول الله‹صلى الله عليه وآله›: «فإن الذي رأيت والله يا زرارة هو الحقّ، الذي رأيتَ إملاء رسول الله‹صلى الله عليه وآله› وخطّ عليّ‹عليه السلام› بيده». وبعبارةٍ أخرى: إن الإمام في مقابل إنكار حقّانية «الجامعة» يستند إلى مصدرها المتمثِّل بإملاء النبيّ وخطّ أمير المؤمنين، وإن هذا الاستناد كان في الواقع تمهيداً من قِبَل الإمام لنقل واستلام حقائق الأحكام والمعارف بواسطة زرارة، وذلك لأن الإمام قد أثبت له بذلك استناد كلامه إلى النبيّ. وبعد اطلاع زرارة على حقيقة تلك الصحيفة أبدى أسفه بسبب عدم الاستفادة منها، ثم نقل الصورة إلى بعض أصحابه، فاختاره أصحابه بوصفه مرجعاً لعرض وغربلة الروايات[٦٦]. بالالتفات إلى تقرير الكشّي عن أصحاب الإجماع، وإدراج زرارة ضمن المجموعة الأولى من أصحاب الإجماع، واعتباره «أفقه الستّة» من قِبَل الكشّي[٦٧]، يكشف عن دور كتاب الجامعة في بيان فقه الشيعة، والإدارة الفذّة للإمام الباقر‹عليه السلام› في إيجاد الأرضية الأولى لنشر أحكام الجامعة في دائرة الفكر والسلوك الشيعي، من خلال عرض كتاب الجامعة على زرارة، وتصحيح رؤيته تجاه هذا الكتاب، وتقرير هذه الواقعة إلى الأصحاب، وردّة فعل الأصحاب في هذا الشأن[٦٨].

يتّضح من مجموع ما تقدَّم حتى الآن أن منشأ ومصدر علم الإمام بالحلال

والحرام الإلهي ليس هو الاستنباط والاجتهاد الشخصي، بل يجب البحث عن مصدر علم أئمة الشيعة بالأحكام في المنشأ الواضح والوحيد لتحصيل الأحكام الشرعية، ألا وهو النبيّ الأكرم‏ﷺ[٦٩]، واعتبار الاستفادة من العلم الحقيقي للأحكام دليلاً على احتياج الناس إليهم، والقول بأن استغناء أئمة الشيعة بالجامعة يمثّل دليلاً على أحقّيتهم. وهناك كلام لصدر المتألهين، حول اشتمال الجامعة على جميع الأحكام، وقد رأى في ذلك أمراً إلهياً، وساق في هذا الشأن كلاماً ذوقياً صوفياً[٧٠].

٥. الجامعة والقياس

إن من بين المطالب التي يمكن تتبُّعها في الروايات على هامش عنوان كتاب الجامعة الاستدلال والاحتجاج بوجود الجامعة في مواجهة التيارات والخطوط المنحرفة داخل مذهب التشيّع، بل وفي سائر الفرق والمذاهب الأخرى.

إن أئمة الشيعة‏عليهم السلام، من خلال لفت الانتباه إلى المبادئ المعرفية، ولزوم إسناد وتنقيح الأحكام والفتاوى الصادرة من قِبَل العلماء، يعتبرون مصدر معرفتهم وعلومهم هو الاستناد إلى كلمات النبيّ الأكرم‏ﷺ. روى الفضيل بن يسار، عن الإمام الباقر‏عليه السلام أنه قال: «إنا على بيّنةٍ من ربّنا، بيّنها لنبيّه؛ فبيّنها نبيُّه‏ﷺ لنا، ولولا ذلك لكنّا كهؤلاء الناس»[٧١]. يرى الأئمة‏عليهم السلام في المقابل أن جذور ومصدر أحكام وفتاوى علماء من أمثال: أبي حنيفة وابن شبرمة هو القياس والظنّ والحدس. قال أبو شيبة: سمعت الإمام الصادق‏عليه السلام يقول: «ضلّ علم ابن شبرمة عند الجامعة، إملاء رسول الله‏ﷺ وخطّ عليّ‏عليه السلام بيده. إن الجامعة لم تَدَع لأحدٍ كلاماً، فيها علم الحلال والحرام. إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلاّ بُعْداً، إن دين الله لا يُصاب بالقياس»[٧٢]. إن هذه الرواية، بالإضافة إلى اعتبار مضمون الجامعة هو علم الحلال والحرام، ترى أن البُعْد عنها سببٌ في الانحراف والبُعْد عن الحقيقة، والاضطرار إلى التشبُّث بالقياس وما إلى ذلك. نقل ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم، أن الإمام الكاظم‏عليه السلام، من خلال بيان أسباب هلاك الأمم السابقة، ردّ الظنّ القائل بنقصان الدين الخاتم، وقال في معرض الجواب عن السؤال بشأن كيفية تلبية

الحاجات المستجدّة بعد رحيل النبي الأكرم‏ﷺ، بالالتفات إلى كونه خاتم الأنبياء والرسالات: لقد أكمل الله دينه لنبيه، وإن إكمال الدين يتحقق على البُعْدين: بُعْد حياة النبيّ؛ وبُعْد ما بعد رحيله. ويتحقّق البُعْد الأول في حياته بوجوده، ويتحقق البُعْد الثاني بعد رحيله بوجود أهل بيته[٧٣]. وبذلك يكون الإمام الكاظم‏عليه السلام قد ردّ على الظنّ الخاطئ القائل بنقصان الدين أو عدم اكتمال الشريعة والأحكام الإسلامية، مضيفاً أن طريق الوصول إلى الحقائق يكمن في التمسُّك بالأئمة الأطهار‏عليهم السلام . يرى الإمام‏عليه السلام أن تيار أهل البيت يقف في مواجهة تيار اصطناع الفقه، من قبيل: تيار أبي حنيفة، الذي يعمل على إصدار الفتاوى ويبين الحلال والحرام على طبق رأيه ووجهة نظره الشخصية، وليس اعتماداً على تلك الحقيقة التي أكمل الله بها دينه، وبذلك فإن أمثال أبي حنيفة يعتبرون دين الله ناقصاً، وأن عقولهم الناقصة هي التي من شأنها أن تكمل شريعة ودين النبيّ الأكرم[٧٤].

٦ـ دور الجامعة وغيرها من الصحف في بيان وتثبيت التعاليم

رغم أن ظهور الأمور الجدَلية تكون في بداية أمرها عنصراً من عناصر الانحراف، إلاّ أن الإدارة الدقيقة والمتقنة للأحداث من قِبَل الأئمة الأطهار‏عليهم السلام قد وفّرت الأرضية الملائمة لظهور الظروف الثقافية والفكرية لتطوير وارتقاء عقائد الشيعة وبيان المعارف المنسية، واطّلاع الأجيال القادمة على العلوم المستورة، الأرضية التي أخذت ببعض المؤلّفين المعاصرين إلى القول ببداية وولادة العناصر الجديدة في المنظومة العقدية لدى الشيعة في عصر الصادقين‏عليهما السلام. إن هذا التحليل ـ مع عدم ملاحظة الحاضنة التاريخية وعدم الاقتضاء العامّ لازدهار وتطوير القضايا والمعارف ومنزلة الإمامة ودورها ـ قد تبلور في عصر ما بعد رحيل النبي الأكرم‏ﷺ، وهناك العديد من الأدلة التي تثبت عدم صحته. إن دراسة مجموع أحاديث الجامعة يمكن أن يشكّل واحداً من الأدلة على عدم صوابية هذا التحليل، ويبين دور مؤلّفات من قبيل: كتاب الجامعة في الإجابة عن بعض الشبهات حول محور الإمامة، وجواب النبي الأكرم‏ﷺ[٧٥] بشأن الحاجة إلى هذه الكتب، عند السؤال عن سبب كتابتها من

قِبَل أمير المؤمنين عليه السلام عبر التاريخ.

إن كتاب الجامعة واحدٌ من مبادئ ومصادر علم الإمام، وقد تمّ التعريف بهذه القناة العلمية أول الأمر في عصر الإمام الباقر عليه السلام[٧٦]، وذلك بعد فترة فرضتها الظروف السياسية والثقافية، ليتم التعريف بها بعد ذلك بين الخاصة من فئات الناس على نطاق واسع[٧٧]. وقد انتشر هذا الموضوع في عصر الإمام الصادق عليه السلام على نطاقٍ أوسع بين خواص الشيعة، بل حتّى بين بعض الفروع المنحرفة أيضاً[٧٨]. وإن أمارة هذا الاشتهار هو الأسئلة الابتدائية لمجموعةٍ من الأصحاب وعامة الناس بشأن كتاب الجامعة، ولا سيّما من الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام. وفي البدء شكل كلام منصور بن حازم مع الإمام الصادق عليه السلام، في معرض السؤال حول صحّة ما سمعه عن الجامعة، بياناً على صحّة هذا الادّعاء: «عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ: إن الناس يذكرون أن عندكم صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها ما يحتاج إليه الناس، وإن هذا هو العلم...»[٧٩].

وبملاحظة بعض الروايات السابقة على هذه المرحلة كان هناك بعض الأفراد على نحوٍ خاصّ قد اطلعوا على وجود كتاب الجامعة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله، من أمثال: أمّ سلمة[٨٠]، أو طلحة في عصر أمير المؤمنين عليه السلام[٨١]، الأمر الذي يشكّل في حدّ ذاته جواباً عن دعوى حداثة وتأخُّر ظهور الأحكام وبيان المعارف والتعاليم الجديدة من قِبَل الأئمة اللاحقين عند الشيعة، ويشكّل في الوقت نفسه دليلاً على اتصال تعاليم الشيعة وامتداد جذورها إلى عصر النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

٧. التحدِّيات الاعتقادية

أشرنا إلى أن الإمامة من أكثر المباحث تجذُّراً في مجال الكلام الإسلامي، وأن أهل البيت قد أكّدوا كثيراً على ترسيخ عقيدة الناس في هذا الشأن.

ومن خلال نظرة تاريخية إلى موضوع الجامعة، الذي يستوعب القسم الثالث من هذه المقالة، ويتضمّن الإجابة عن:

١. منزلة كتاب الجامعة في مجال الترسيخ أو الارتقاء بعقائد الشيعة.

٢. دور التيارات الداخلية لدى الشيعة في نشر فكرة اتصال علم الإمام بعلم النبيّ.

يمكن تصوير دور العامل الزمني في نشر تعاليم الشيعة على نحوٍ واضح. ويجب القول على سبيل التمهيد: إن المرحلة التاريخية في النصف الأول من القرن الثاني المتزامنة مع إمامة الصادقَيْن‌عليهما السلام، وانتقال الحكم من بني أميّة إلى بني العبّاس، تحظى بأهمّية من عدّة جهات. فمن جهةٍ أدى ظهور وتبلور التيارات الفكرية في بداية القرن الهجري الثاني، والاتجاه نحو التنظير للآراء والأفكار، إلى تمهيد الأرضية وخلق الأجواء المناسبة لطرح الشبهات والتحديات. ومن ناحيةٍ أخرى إن التيارات المنسوبة إلى الشيعة كانت تأخذ بالأذهان نحو اتجاهاتٍ أخرى، وإن الفرق والانشقاقات الداخلية قد تبلورت في أمثال: الزيدية والكيسانية وبني الحسن. وفي ما يتعلّق بالعلويين الذين كانوا ينشطون في هذه المرحلة يمكن تناولهم من زاويتين، **إحداهما**: الثورات والحركات الجهادية ضدّ بني أمية وبني العباس؛ **والأخرى**: التحدّيات العقدية التي كانت تثار من قبلهم في فضاء المجتمع الشيعي[٨٢]. وإن ادعاء الإمامة من قِبَل جماعةٍ من أمثال: بني الحسن قد مثّل تحدّياً في ما يتعلّق بمسألة مصداق الإمام. ومن ناحيةٍ أخرى كان هناك ارتباطٌ وثيق بين تيار الاعتزال وبني الحسن؛ إذ تمّ التعريف بمؤسسي الاعتزال ـ من أمثال: واصل بن عطاء ـ بوصفهم من تلاميذهم[٨٣]. إن رواية الكليني تشير إلى تقبُّل القيادة السياسة لبني الحسن من قِبَل زعماء هذا التيار، ويمكن عدّه تياراً جَدَلياً، هو وليد الاقتران الفكري والعقائدي للمعتزلة والمكانة الاجتماعي للعلويين من بني الحسن. وإن ادّعاء المهدوية في هذه الفترة من قِبَل بعض السادة من بني الحسن، والتشبّث بذات هذا الادّعاء من قِبَل بعض الخلفاء العبّاسيين، دفع ببعض المستشرقين إلى الاقتراب من الاعتقاد بأن طرح فكرة المهدوية ومتابعتها من قِبَل العباسيين إنما كانت إلى حدٍّ ما بتأثير جهود الحسنيين في هذا المجال[٨٤]. لقد قام بنو الحسن في المرحلة الأولى بالوثوق الاعتباطي ببني العباس في جهادهم ضدّ بني أمية[٨٥]. إن التقارير الروائية والتاريخية تشير إلى تفاوتٍ في مواقف الأئمة المعصومين تجاه هذه التحديات المختلفة.

إن من بين موارد التحدّي العقائدي بيان الخصائص، وبعد ذلك تحديد مصداق الإمام، أو ما كان يُعبَّر عنه في تلك المرحلة بالخليفة (أو خليفة الله). ويمكن تتبّع هذه المسألة من خلال دراسة المعتقدات والسلوك الصادر عن السادة من ذريّة الإمام الحسن في مواجهة التيار الاعتقادي للأئمة المعصومين المنصوص عليهم بالإمامة(٨٦). يمكن تحليل أهمّ نقطة في انحراف بني الحسن ضمن رؤيتهم الأحادية إلى مسألة الوراثة. فإنهم من خلال تأكيدهم على امتلاكهم لسلاح رسول الله غفلوا عن سائر العناصر الأخرى، ومن أهمّها: وراثة علم رسول الله، بل كانوا يسخرون من هذا العنصر.

بالالتفات إلى ما تقدّم على نحو الإجمال ندخل في بيان دور كتاب الجامعة في هذا الشأن.

في معرض بحث الروايات التي تتناول موضوعات من قبيل: كتاب الجامعة ومصحف فاطمةعليها السلام(٨٧)، وإلى حدٍّ ما سائر الصحف التي تمّ توريثها إلى الأئمةعليهم السلام، يلوح أمرٌ مشترك، وهو ذكر أسماء وردود أفعال جماعة من بني الحسن تجاه الكتب الموجودة عند الأئمة وتيار الإمامة. إن موقف الإمام الصادق وبعض الأئمةعليهم السلام من خلال بيان وكشف الصحف والكتب التي يمتلكونها في مواجهة اصطفافات بعض بني الحسن، من أمثال: عبد الله بن الحسن ونجله محمد، من خلال محاولتهما في إثبات عاديّة مصادر علم الإمام، وأنهما جديران بمنصب الإمامة وقيادة الشيعة أيضاً، يبيِّن سبب انتشار عناوين وحقائق من قبيل: الصحف والكتب الموجودة عند الأئمة الأطهار، ومن بينها الجامعة. رغم أنه لا ينبغي عدّ هذا الأمر هو العنصر الوحيد في هذه الحادثة.

إن من بين الأمور المبهمة التي كان عبد الله بن الحسن يسعى إلى نشرها عدم وجود اختلاف بين العلم الموجود عنده والعلم الموجود عند العامّة (أهل السنّة). وقد كان يسعى إلى إثبات أن العلم الموجود عند أئمة الشيعةعليهم السلام إنما هو من قبيل: التفسير بالرأي والآراء الشخصية التي لا تتطابق مع الأحكام الواقعية. روى عليّ بن الحسين أنه قيل للإمام الصادقعليه السلام: إن عبد الله بن الحسن يزعم أنه ليس عنده من العلم إلاّ ما عند الناس، فقالعليه السلام: «صدق والله ما عنده من العلم إلاّ ما عند الناس، ولكن عندنا والله الجامعة فيها الحلال والحرام و...»(٨٨). ثم بيَّن فلسفة الحاجة إلى العلوم الأسمى من

العلوم السائدة بين عامّة الناس، قائلاً: «كيف يصنع عبد الله إذا جاء الناس من كلّ أفقٍ يسألونه؟» (وفي بعض النسخ: «من كلّ فنّ»)[٨٩]. وفي الحقيقة إن هذه العبارة بيانٌ آخر لشرائط ومنزلة الإمام وضرورة القدرة على تلبية حاجة الناس المعرفية على اختلاف مذاهبهم، لناحية دور الهداية الذي يلعبه الإمام، ومكانة العلم في حلقة تكميل الخصائص اللازمة لمنصب الإمامة.

وفي مقابل السؤال عن بيان منشأ وسبب اختلاف الأحكام الصادرة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام وأحكام العامة يعتبر إسناد كلام وبيان أئمة الشيعة إلى رسول الله أفضل جواب؛ إذ يشير إلى المصاحف المتعددة والكتب المتنوّعة التي انتقلت من أمير المؤمنين عليه السلام إلى الأئمة من بعده[٩٠]. إن هذه الكتب والصحف التي رآها البعض أيضاً[٩١] زاخرةٌ بالروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بإملائه وخطّ الإمام عليّ عليه السلام[٩٢]. وهي من الأحاديث التي لم يَرْوِها غير أمير المؤمنين عليه السلام. إن انتساب هذه الكتب إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة الزهراء عليها السلام ممّا يُعَدّ من وجوه الاشتراك في بواعث الفخر والاعتزاز، وإن ذريعة بني الحسن للتشكيك في أفضلية الإمام الصادق عليه السلام كان يتمّ دحضها من خلال الكشف عن الصحف والكتب المتنوّعة وإثبات الارتباط الخاصّ لهم بالتراث العلمي لرسول الله، وحيث إن هذه الثروة العظيمة لا تتوفّر إلاّ عند الأئمة الأطهار عليهم السلام فإن إظهار نماذج منها يمثّل وجه الامتياز ودليل اختلاف الأحكام الصادرة عنهم وامتيازها من أحكام المخالفين، الأمر الذي يوضّح ضرورة ووجوب اتّباع مختلف طبقات الناس لهم.

وبالتالي فإن الأئمّة الأطهار عليهم السلام كانوا في مواجهة الهجمة الداخلية على منصب الإمامة ـ التي كانت تتمّ أحياناً من خلال التشكيك في المصاديق الحقيقية لها ـ يعملون على حثّ الناس وتشجيعهم على طرح الأسئلة بشأن مصادر علم أمثال: عبد الله بن الحسن، ومن ناحيةٍ أخرى من خلال إظهار بعض الكتب والصحف الموجودة عندهم، في سعيٍ منهم إلى رفع الغبار الذي يثيره توهّم عدم اتصال علم الإمام بالنبيّ صلى الله عليه وآله، وعدم وجود علم خاصّ للأئمة عليهم السلام. وعندما سمع ابن أبي يعفور أوصاف الجَفْر الأبيض ـ المشتمل على صحف متعدّدة ـ من الإمام الصادق عليه السلام طرح سؤالاً حول هذه النقطة

قائلاً: «أيعرف هذا بنو الحسن؟»، فأجابه الإمام عليه السلام قائلاً: «إي والله، كما يعرفون الليل أنه ليل، والنهار أنه نهار، ولكنهم يحملهم الحسد وطلب الدنيا على الجحود والإنكار، ولو طلبوا الحقّ بالحق لكان خيراً لهم»[٩٣]. ويمكن ملاحظة مسار هذا النوع من ردود الأفعال في الروايات التي تعرّف مسألة الكتب والصحيفة بوصفها علامة ومؤشراً وأمارة على الإمامة، من قبيل: التابوت عند قوم موسى وبني إسرائيل. وبعد إخفاق بني الحسن في مواجهة الاستدلال والبرهان صاروا إلى الاستهزاء والتقليل من أهمّية الكتب الموجودة عند الأئمة[٩٤]، حيث شكّل إظهار هذه الصحف وتحقّق الأخبار المستندة إلى هذه الكتب سبباً لتأييد ادّعاء الأئمة عليهم السلام. كما كان الإمام الرضا عليه السلام ـ كما أشرنا ـ يستند في خضمّ ولايته للعهد المفروضة عليه من قِبَل المأمون إلى الجامعة والجَفْر للحيلولة دون تعرُّض الشيعة للانحراف الفكري[٩٥]. وقد شاهد الإربلي نصّ هذا العهد وهامش الإمام الرضا عليه السلام سنة ٦٧٠هـ، ونقل عنه نصّاً[٩٦]. وهناك من بين العلماء المعاصرين مَنْ يرى في هذا العهد ـ بسبب بيانه الرسمي ـ سنداً هامّاً في إثبات الجَفْر والجامعة[٩٧].

الاستنتاج

١ـ إن الصحيفة الجامعة، التي أطلق عليها لفظ الجامعة اختصاراً، كتابٌ من إملاء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وخطّ الإمام عليّ عليه السلام. وقد كان لأمير المؤمنين دورٌ محوريّ بوصفه واسطة انتقال علم النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الأئمة الأطهار من ولده عليهم السلام.

٢ـ إن هذا الكتاب يشتمل على ما يحتاج إليه الناس في مرحلة ختم النبوة من أحكام الحلال والحرام، ولذلك يجب اعتباره جسراً يربط بين علم رسول الله صلى الله عليه وآله وعلم الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبذلك يكون ـ بالإضافة إلى كونه عامل طمأنينة بالنسبة إلى الخاصّة من أصحاب الأئمة ـ عنصراً للاحتجاج الديني وإتمام الحجّة على الخصوم.

٣ـ دور الجامعة في ردّ شبهة تضعيف الخاتمية، بالالتفات إلى إسناد الأحكام المبيّنة من قِبَل الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وتأكيد الروايات على هذه الصحيفة من زاوية الإجابة عن مسألة كيفية علم الإمام بالأحكام، وما هو مستند

فتاوى أئمة الشيعة.

٤. وفي ما يتعلق بدَوْر الكتب التي ورثها الأئمة الأطهار عليهم السلام في تحكيم وبيان التعاليم الدينية في بداية الحركة الفقهية لدى الشيعة في عصر الإمام الباقر عليه السلام، مثل: الجامعة، فقد سرَّعت من وتيرة هذا التحوّل وتقبّل الأحكام العملية. وإن قصّة زرارة وموقفه من الجامعة وبُعْد نظر الإمام السلوكي في التعامل معه في إدراك وتقبّل الحقائق يُمثّل شاهداً مستدلاً على هذا المدّعى.

٥. إن هذا الكتاب إنما كان بحوزة الأئمة الأطهار عليهم السلام فقط، وكان يُعَدّ من علامات الإمامة، ويمكن تتبُّع أثره في الارتقاء العقائدي والمعرفي للشيعة تجاه منزلة الإمامة ومكانة العلم والمعرفة في تحديد مصداق الإمام من خلال الالتفات إلى الحوادث ومدّعيات بني الحسن.

٦. من خلال ما تقدَّم يتجلّى دور الزمان في إعداد الأرضية لانتشار التعاليم الشيعية الأصيلة.

الهوامش

(١) المراد من (الجامعة) في مجموع هذه المقالة هو كتاب وصحيفة الجامعة.

(٢) انظر: الآيتين ١٢ ـ ١٣ من سورة المجادلة.

(٣) انظر: الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤: ٤٩٤، دار الكتاب العلمي، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٩: ٤٩٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١٤: ٢٢٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

(٤) الشريف الرضي، نهج البلاغة (المختار من بليغ كلام أمير المؤمنين)، الخطبة رقم ١٩٢.

(٥) انظر على سبيل المثال: الصدوق، الأمالي: ٢٦٩ و٣٨٨، انتشارات كتابخانه إسلامية، طهران، ١٣٦٢هـ.ش؛ الطوسي، الأمالي: ٣٠٩، انتشارات دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ؛ المفيد، الإرشاد ١: ٣٢، انتشارات كنگره جهاني شيخ مفيد، ١٤١٣هـ؛ الحاكم النيسابوري، شواهد التنزيل ١: ١٠٤، ٤٣٢، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١١هـ؛ سنن الترمذي (الجامع الصحيح) ٥: ٣٠١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٦) انظر: محمود قيّوم زاده ومحمد تقي شاكر، (چيستي روح القدس وآثار آن)، مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة أنديشه نوين ديني، العدد ٣٠: ٨٧ ـ ٩٨، ١٣٩١هـ.ش.

(٧) انظر: محمد تقي شاكر، منابع علم إمامعليه السلام وپاسخ گوئي به شبهات پيرامون آن: ١٨ ـ ٢٨، مؤسسة دار الحديث، قم، ١٣٩٠هـ (مصدر فارسي).

(٨) انظر: المصدر السابق؛ الكليني، الكافي ١: ٢٢١ ـ ٢٥٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(٩) لقد تم طرح روايات (الجامعة) على نطاق واسع في مصدرين روائيين من المصادر الشيعة الأصيلة والعريقة، وهما: (الكافي)؛ و(بصائر الدرجات)، والكثير منها يشتمل على سندٍ صحيح ومسند. (انظر مثلاً: الكليني، الكافي ١: ٢٣٨ ـ ٢٤١، ح١ و٣ و٥، وغير ذلك.

(١٠) الكليني، الكافي ١: ١٣٩، ح٣؛ ١٤٦، ح٢١.

(١١) انظر: المصدر السابق ١: ١٤٥، ح١٩؛ ١٤٩، ح١٣.

(١٢) انظر: المصدر نفسه.

(١٣) انظر: المصدر السابق ١: ١٥٣، ح٢؛ ٢٤١، ح٥.

(١٤) إن التعبير باستعمال نوعين من الجلد يمكن أن يعود سببه إلى اتساع المطالب التي اشتملت عليها الجامعة.

(١٥) حيث تحدّث في المقال الثالث عشر من كتاب سرّ العالمين وكشف ما في الدارين ـ بعد الإشارة إلى تأليف الجفر والجامعة ـ عن تأليف الجفر والجامعة من كلمات النبيّ وكتابة الإمام عليّ، معترفاً بسعة علم أمير المؤمنين وامتلاكه لأخبار الغيب (انظر: الفتال النيسابوري، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين: ٤٦٧، انتشارات الرضي، قم، ١٢٧٥هـ.ش).

(١٦) انظر: تفسير ابن عربي ١: ١١، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.

(١٧) أشار الإيجي في المواقف في مبحث العلم في معرض بيان مسألة أن العلم بالشيء يستلزم العلم الضروري بالعالم، وإلاّ لزم تسلسل العلم، إلى كتاب الجفر والجامعة على سبيل المثال. وقال الشريف الجرجاني في شرح المواقف في سياق التعريف بالجفر والجامعة: إنهما من كتب الإمام عليّعليه السلام، وإنها مشتملة على جملة من العلوم الكثيرة وأخبار المستقبل، مكتوبة على شكل رموز وإشارات، وقد استفاد منها أبناؤه أيضاً. (انظر: الإيجي، شرح المواقف ٦: ٢١ ـ ٢٢، الشريف الرضي، أوفست قم، ١٣٢٥هـ).

(١٨) هناك في المصادر الروائية لدى أهل السنة بعض الأحاديث التي تشير بوضوح إلى وجود صحيفة عند أمير المؤمنينعليه السلام. وأكثر هذه الروايات يشير إلى مضامين هذه الصحيفة، وأنها تشتمل على الأحكام والحلال والحرام. وإن المصاديق المختلفة للأحكام المطروحة في هذه الروايات يثبت تعدُّد الصفحات التي تشير إليها روايات أهل السنّة. (انظر على سبيل المثال: صحيح مسلم (الجامع الصحيح) ٤: ١١٥؛ ٦: ٢١٧، ٨٥، دار الفكر، بيروت؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ٧٩، ٨١، ١٠٢، ١١٠، ١١٨، ١١٩، ١٢٦، ١٥١، ١٥٢، دار صادر، بيروت؛ صحيح البخاري ١: ٣٦؛ ٤: ٢٢١، ٦٧؛ ٨: ٦٩، ١٠، ١٤٤، دار الفكر، ١٤٠١هـ).

(١٩) انظر: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٣٧ ـ ٣٨، مؤسسة تحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٦٣هـ.ش؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٧: ٣٤، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨١م.

(٢٠) تتعرض هذه المقال، تحت عنوان: محتوى الجامعة، والجامعة والجَفْر والصحف، إلى نقد بعض الآراء المطروحة في مقالة الجَفْر والجامعة في دائرة معارف جهان إسلام، المجلد العاشر، ومقالة

الجامعة في دائرة المعارف بزرگ إسلامي ١٧. (انظر: علي رضا بهاردوست، (جفر وجامعه)، دانشنامه جهان إسلام ١٠، ٤٧٥ ـ ٤٨٠، شركت أفست، طهران، ١٣٨٥هـ.ش؛ علي رضا طاووسي مسرور، جامعه ١٧: ٣٥٥ ـ ٣٥٦، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ١٣٨٨هـ.ش).

(٢١) الكليني، الكافي ١: ١٥٣، ح٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٢٢، ح٩؛ ٢٣، ح١٢ و١٤؛ ٢٥، ح٢٣ و٢٦.

(٢٢) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٢، ح٣؛ ١٤٤، ح٨.

(٢٣) الكليني، الكافي ١: ٢٣٨، ح١؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥١، ح٣، انتشارات كتابخانه المرعشي، ١٤٠٤هـ.

(٢٤) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٨، ح١١.

(٢٥) المصدر السابق: ١٤٤، ح١١.

(٢٦) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٤١، ح٤؛ ٧: ٩٣ ـ ٩٤؛ الصفّار: ١٤٣، ح٧؛ ١٤٥، ح١٤ و١٧؛ ١٥٧، ح١٦؛ ١٥٨، ح٢١، ١٦٥، ح١١ و١٤.

(٢٧) عن محمد بن عذافر الصيرفي قال: كنت مع الحكم بن عتيبة [من علماء أهل السنّة] عند أبي جعفرعليه السلام، فجعل يسأله، وكان أبو جعفرعليه السلام له مكرماً، فاختلفا في شيءٍ، فقال أبو جعفرعليه السلام: يا بنيّ، قم فأخرج كتاب عليٍّ، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً وفتحه، وجعل ينظر حتّى أخرج المسألة، فقال أبو جعفرعليه السلام: هذا خطّ عليّعليه السلام وإملاء رسول اللهصلى الله عليه وآله، وأقبل على الحكم وقال: يا أبا محمد، اذهب أنت وسلمة وأبو المقدام حيث شئتم، يميناً وشمالاً، فوالله لا تجدون العلم أوثق منه عند قومٍ كان ينـزل عليهم جبرئيلعليه السلام. (رجال النجاشي: ٣٥٩ ـ ٣٦٠). وانظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٥، ح١٥؛ ١٥٧، ح١٦؛ ١٦١، ح٣٣.

(٢٨) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٣، ح٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٢٥، ح٢٥؛ ٢٢: ٣٥، ح٦٠؛ ٣٦، ح٦٦؛ ٣٨، ح٦٩؛ ٤٤، ح٧٨؛ ٥٢، ح١٠٤؛ ٢٢، ح١٠؛ ٢٣، ح١٥ و١٦.

(٢٩) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٣، ح٥.

(٣٠) المصدر السابق: ١٤٣، ح٧.

(٣١) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٤١، ح٤؛ ٧: ٩٣ ـ ٩٥؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٢، ح٧؛ ١٤٥، ح١٤ و١٧؛ ١٥٧، ح١٦؛ ١٥٨، ح٢١؛ ١٦٥، ح١١ و١٤.

(٣٢) قال العلاّمة السيد مرتضى العسكري في هذا الشأن: (اسم كتاب عليعليه السلام في الأحكام، وقد سمّى الأئمة من أهل البيت اسم كتاب عليّ الذي أملاه عليه رسول الله فيه الأحكام (الجامعة). العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٠٩، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٣٣) انظر: المفيد، الإرشاد: ٢٨٤؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٠٧، ح١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٥٥، ح١١٥.

(٣٤) انظر: بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١١٨ ـ ١٢٠، إسماعيليان، قم، وكتابخانه إسلامية، طهران، ١٤٠٨هـ؛ السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ١١: ٢٥٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ.

(٣٥) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٤٠، ح٣؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٠، ح١.

(٣٦) الفضل بن الحسن الطبرسي، إعلام الورى ٢: ٣٧٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ؛ المفيد، الإرشاد ٢: ١٨٦؛ الإربلي، كشف الغمة ٢: ١٧٠، طبعة مكتبة بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١هـ؛ الفتّال النيسابوري، روضة الواعظين وبصيرة المتعظين ١: ٢١٠؛ قطب الدين الراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٨٩٤، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٩هـ.

(٣٧) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٤، ح٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٤٥، ح٨٠.

(٣٨) الجَفْر بعد ما وردت به الروايات عن الأئمة الهداة بأنه مسك جفر، فيه علم من إملاء النبيّ بخط الوصيّ. (الأمين، أعيان الشيعة ١١: ٢٥٦) الجفر كما قدمناه جلد كتب فيه عليّ من إملاء رسول الله أنواعاً من العلوم والحوادث المتأخرة. هكذا جاءت الرواية عن أئمة أهل البيت. (المصدر نفسه).

(٣٩) انظر: بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٥: ١١٨ ـ ١١٩؛ الميرزا حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ١٦: ١٣٩، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٠هـ.

(٤٠) انظر: ابن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٤: ٢٦٤، مؤسسة انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩هـ؛ محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي، دلائل الإمامة: ٢٦٣، بعثت، قم، ١٤١٣هـ.

(٤١) انظر: علي رضا الطاووسي مسرور، الجامعة: ٣٥٥ ـ ٣٥٦، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران ١٧: ٣٥، ٣٥٥، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.

(٤٢) إن المراد من الجَفْر في هذا النوع من التعابير من حيث اشتماله على الواقع وعدم اشتماله عليه. والمراد من الجامعة من حيث الجواز وعدم الجواز. وكلّ واحد منهما يبين المسائل الخاصّة به. وأما بأن الموارد الأخلاقية التي يتمّ إسنادها إلى الجامعة فيجب القول: إن الأمور الأخلاقية ترتبط بالأمور العملية أيضاً وتندرج ضمن الحلال والحرام. وقال العلامة العسكري في تأييد هذا الكلام، بعد ذكره طائفة من الروايات: (يظهر من بعض الأحاديث أنه كان لدى الأئمة كتابان من أبيهم الإمام عليّ؛ اسم أحدهما الجامعة فيه أحكام الحلال والحرام؛ وآخر يُسمّونه بالجَفْر فيه أنباء الحوادث الكائنة؛ وكتاب ثالث من أمهم فاطمة بنت رسول الله يُسمّونه مصحف فاطمة، فيه أنباء من الحوادث الكائنة. والكتب الثلاثة كانت بخطّ الإمام عليّ). السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين ٢: ٣١٠ ـ ٣١١، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٢١ ـ ٢٢٣، ح١ ـ ٨؛ ٢٢٥، ح٤.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه.

(٤٥) انظر: المصدر السابق ١: ٢٢٥، ح٥؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٣٦، ح٥.

(٤٦) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٣٧، ح٩؛ ١٣٨، ح١٠ و١٢ و١٥.

(٤٧) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٦٩، ح٣؛ الصدوق، الأمالي: ٥٨٩، ح١٥.

(٤٨) انظر: الكليني، الكافي ١: ٤٣٧، ح٦؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٧٢، ح١.

(٤٩) انظر: الصدوق، التوحيد: ١٤٧ فما بعد، ١٨٠، ح١٥؛ الكليني، الكافي ١: ٥١٥، ح٣.

(٥٠) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٩٠، ح٦، ٣٠٣، ح١؛ أحمد بن عليّ الطبرسي، الاحتجاج: ٢٥٧، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٨، ح٩؛ ١٦٣، ح٣؛ ١٦٤، ح٦؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٥٠، ح٩٦؛ ٥١، ح١٠٠؛ ١٨٣، ح١٨٧؛ ١٢، ح٢٤.

(٥١) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٢٣، ح١ و٣؛ ٢٢٥، ح٤ و٥ و٦؛ ٢٥٦، ح٧؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٢٠، ح٧.

(٥٢) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٣٧، ح١١؛ ٣٢٥، ح٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ١٨٦، ح٢٠.

(٥٣) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٣، ح٦؛ الكليني، الكافي ١: ٢٤١، ح٥.

(٥٤) انظر: عبد الكريم سروش ومحمد سعيد بهمن پور، خاتميت وولايت: ٥٤ ـ ٥٥، نشر سمپاد، قم، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥٥) بغية الوقوف على مختلف أبعاد هذه المسألة انظر: إمامت وخاتميت أز ديدگاه قرآن وحديث، مقال منشور باللغة الفارسية في مجلة كتاب قيّم، العدد ٦.

(٥٦) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ٣٢٦، ح١ و٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٦٢: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٥٧) انظر: الصدوق، التوحيد: ١٦٦، ح١٦، جماعة المدرسين، قم، ١٣٥٧هـ.ش.

(٥٨) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٨، ح٢٠؛ ١٦٧، ح٢١.

(٥٩) انظر: الكليني، الكافي ١: ٥٧، ح١٤؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٦، ح٢٣؛ ١٤٩، ح١٦.

(٦٠) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٦، ح٢٢؛ ١٤٨، ح٨.

(٦١) للوقوف على النماذج الكثيرة من التغيُّر في أحكام وقوانين الشريعة والاجتهاد في مقابل النصّ من قِبَل بعض الصحابة والخلفاء انظر: السيد عبد الحسين شرف الدين، النصّ والاجتهاد: ٣٨٥ ـ ٣٨٧، طليعة النور، قم، ١٤٢٦هـ.

(٦٢) والذي يؤيد اختلاف الصحيفة عن الأحكام المتداولة بين الناس جواب الإمام عن سؤال زرارة الذي أدى إلى رؤيته للجامعة، حيث قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجد؟ فقال: ما أجد أحداً قال فيه إلاّ برأيه، إلا أمير المؤمنين عليه السلام).

(٦٣) بالالتفات إلى:

أ. نصّ رواية وكلام زرارة وسلوكه الذي هو ردّة فعل عقلائية وليست تعبدية.

ب ـ اعتبار محتوى الجامعة منكراً وغريباً.

ج ـ الفترة الأولى من تعرّف وتشرّف زرارة بالمذهب الحقّ.

د ـ وصف زرارة لنفسه في متن هذه الرواية وقوله بأنه كان شخصاً عالماً بالمسائل الهامّة وعلم الفقه السائد بين الناس.

هـ ـ وعلى المقلب الآخر ليس هناك بحث عن كون الإمام حجة.

يتّضح أن تعجّب زرارة كان ناشئاً من تعلُّقه التشريعي المفروض عليه من قِبَل مذهب أهل السنّة. ومن هنا يصدر عنه سلوك طارد لكتاب الجامعة.

انظر: السيد محمد عمادي الحائري، بازسازي متون كهن حديث شيعه: ٨٤، كتابخانه ومركز أسناد مجلس شوراي إسلامي، طهران، ١٣٨٨هـ.ش (مصدر فارسي).

(٦٤) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٩٥.

(٦٥) قلت: باطل ليس بشيء هو خلاف ما الناس عليه.

(٦٦) بالالتفات إلى ما تقدّم، والتعابير الموجود في متن الرواية، يتضح أن التعبير بكتاب الفرائض هو تعبير آخر عن الجامعة أو بعضها. والدليل على هذا الكلام هو الروايتان الآتيتان، وفي إحداهما يعتبر

الإمام الصحف متعددة، وفي الرواية الثانية يتمّ بيان تعدّد الصحف من خلال لفت الانتباه إلى اختلاف عناوين وفصول الأحكام وتعلّق كل صحيفة بجانب من الأحكام، من قبيل: مسائل القضاء أو الفرائض:

١ـ عن جابر بن يزيد، عن أبي جعفر‏، قال: قال أبو جعفر‏: إن عندي لصحيفة فيها تسعة عشرة صحيفة، قد حباها رسول الله‏. (الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٤، ح١٢).

٢ ـ قال أبو جعفر‏: إن عندنا صحيفة من كتب عليٍّ، طولها سبعون ذراعاً. فنحن نتّبع ما فيها لا نعدوها. وسألته عن ميراث العلم ما بلغ؟ أجوامع هو من العلم أم فيه تفسير كلّ شيء من هذه الأمور التي تتكلم فيه الناس، مثل: الطلاق والفرايض؟ فقال: إن علياً كتب العلم كله، القضاء والفرايض، فلو ظهر أمرنا لم يكن شيء إلا فيه نمضيها. (المصدر السابق: ١٤٣، ح٧). والنقطة الأخرى التي تستفاد من هذا الرواية المذكورة أعلاه هي تأييد روايات حلّ التعارض بين الأخبار، حيث تذكر من بين تلك الطرق مخالفة العامة. ومن هذه الناحية تُعَدّ هذه الرواية بيان خاصّ في تأييد مسألة طرق حلّ التعارض بين الروايات.

(٦٧) رجال الكشي: ٢٣٨.

(٦٨) سيأتي مزيد من البيان حول هذه المسألة والروايات الخاصة بهذا الادعاء في هذا المقال ضمن عنوان (الجامعة والقياس).

(٦٩) يرى السيد محسن الأمين في (أعيان الشيعة) أن علم الإمام الذي ينتقل إليه من طريق النبي علم إلهي، ولا يرى مانعاً من ذلك (انظر: الأمين، أعيان الشيعة ١١: ٥٥٦). وهذا هو الذي ذهب إليه السيد البروجردي، حيث قال: لقد اشتهر هذا الكتاب عند الخاصة والعامة؛ لأنهم يقولون في معرض الإجابة عن الكثير من أسئلة أهل السنة، من أمثال: غياث بن إبراهيم، وطلحة بن زيد السكوني، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن سعيد، وغيرهم، بقولهم: جاء في كتاب عليّ‏. (انظر: مجيد معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعه: ٤٢، مؤسسة فرهنگي وهنري ضريح، طهران، ١٣٧٤هـ.ش).

(٧٠) انظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٧: ٢٤ ـ ٣٥، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨١م.

(٧١) المفيد، الاختصاص: ٢٨٠؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٢٩٩، ح٢، ٣٠١، ح٩. وللوقوف على روايات أخرى بهذا المضمون انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٣٠، ح٤٢ و٤٣.

(٧٢) الكليني، الكافي ١: ٥٧، ح١٤؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٦، ح٢٣؛ ١٤٩، ح١٦.

(٧٣) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٠، ح١٨؛ ١٤٧، ح٣؛ النوري، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت‏ ١٧: ٢٦، ح٢١٢٨٥، قم، ١٤٠٨هـ؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٣٤، ح٥٦.

(٧٤) إن التمسّك بمنهج القياس من قِبَل المخالفين، في مقابل مصدر علمي ويقيني، مثل: كتاب الجامعة الذي تشير إليه الروايات، يشكّل قرينة إضافية على محتوى ومضمون الجامعة؛ لأن القياس مستمسك للعثور على أحكام الحلال والحرام من قبل فقهاء العامة.

(٧٥) قال رسول الله‏ لعليّ‏: (اكتب ما أملي عليك)، قال: يا نبيّ الله، أتخاف عليّ النسيان؟! قال: (لست أخاف عليك النسيان، وقد دعوت الله لك أن يحفظك ولا يُنسيك، ولكنْ اكتب لشركائك). قال: قلتُ: ومَنْ شركائي يا نبي الله؟ قال: (الأئمة من ولدك، بهم تسقى أمتي الغيث، وبهم يُستجاب

دعاؤهم، وبهم يصرف الله عنهم البلاء، وبهم تنزل الرحمة من السماء)، وأومأ إلى الحسن‏ وقال: (هذا أوّلهم)، وأومأ إلى الحسين‏ وقال: (الأئمة من ولده). (الصدوق، علل الشرائع ١: ٢٠٨؛ المفيد، الإرشاد: ٤٠١).

(٧٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٢٢، ح١٢؛ ٢٣، ح١٤ و١٦؛ ٢٥، ح٢٤؛ ٣٣، ح٥٠؛ ٣٤، ح٥٤؛ ٣٥، ح٥٩؛ ٥١، ح١٠١؛ ٥٣، ح١٠٩؛ ٤٨، ح٩٠؛ ٥٠، ح٩٦؛ ٥١، ح٩٨.

(٧٧) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٤٤، ح١١؛ ١٥١، ح٢.

(٧٨) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٤١، ح٥؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٣٩، ح٣؛ ١٤٢، ح٢؛ ١٥٣، ح٦.

(٧٩) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٣٩، ح٣. وانظر أيضاً: المصدر نفسه: ١٤٢، ح٢؛ ١٤٩، ح١٣.

(٨٠) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٦٣، ح٤؛ ١٦٦، ح١٦؛ ١٦٨، ح٢٣.

(٨١) انظر: الطبرسي، الاحتجاج ١: ١٥٣، نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣هـ؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي الكوفي: ٦٥٧، انتشارات الهادي، قم، ١٤١٥هـ.

(٨٢) انظر: محمد سهيل طقوش، دولت عباسيان: ١٤ ـ ١٥، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جودكي پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٧٨هـ.ش؛ حسين عطوان، الدعوة العباسية: مبادئ وأساليب: ٩٣ ـ ٩٤، دار أنجيل، بيروت.

إن تمهيد العلويين لإيجاد التحديات يحتوي على نقاط اشتراك وافتراق مع التيارات السياسية والفكرية والثقافية الحاكمة، ولكنْ لا يمكن استيعابها ضمن هذه المقالة. وعليه يمكن للقارئ في ما يتعلّق بملاحظة هذه التحديات في بداية إمامة الإمام الكاظم‏ الرجوع إلى: علي رضا بهرامي، چالشهاي عقيدتي جريان إمامت پس أز شهادت إمام صادق‏: ١٧ فما بعد، مؤسسة دار الحديث، قم، ١٣٩١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٨٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ٦٠١، ح٧.

(٨٤) انظر: مقال (بحران إمامت وشكل گيري نهاد غيبت در شيعه دوازده إمامي)، لكاتبها: سعيد أمير أرجمند، المقالة رقم ٩، كتاب (Shi'ism) طبعة دار نشر (Routledge)، والمطبوع في مجلة الشرق الأوسط الدولية للدراسات، العدد ٢٨: ٤٩١ ـ ٥١٥، سنة ١٩٩٦م، ترجمها إلى اللغة الفارسية: محمد حسين أفراخته.

(٨٥) انظر: أبو الفرج الإصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٢٥٦، دار الكتاب، قم، ١٣٨٥هـ.

(٨٦) تشير الروايات في بعض الأحيان إلى أن كلمات بني الحسن كانت تثير تساؤلات عند جماعة من الشيعة، يلاحظ من خلالها شبهات مطروحة من قبل بني الحسن، من قبيل: العبارات الوارد في بداية هذه الرواية: قال أبو عبد الله‏ لأقوامٍ كانوا يأتونه ويسألونه عما خلف رسول الله‏ إلى عليّ‏ وعما خلف عليّ إلى الحسن... (انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٥).

(٨٧) لقد كتب المؤلفون مقالة تحت عنوان: (حقيقت مصحف فاطمة‏ وپاسخ گوئي به شبهاتي پيرامون آن) بشكلٍ مستقل. انظر: رضا برنجكار ومحمد تقي شاكر، حقيقت مصحف فاطمه‏ وپاسخ گوئي به شبهاتي پيرامون آن: ٣٧ ـ ٥٢، پژوهشهاي اعتقادي كلامي، العدد ٦: ٣٧ ـ ٥٢، سنة ١٣٩١هـ.ش (مصدر فارسي).

(٨٨) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٧، ح١٩؛ ١٦١، ح٣٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٤٦، ح٨٤؛ ٤٨،

ح٩٢.

(٨٩) المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٤٨، ح٩٢.

(٩٠) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٧، ح١٦ و١٩.

(٩١) انظر: المصدر السابق: ١٤٣، ح٧؛ ١٤٥، ح١٤ و١٧؛ ١٥٧، ح١٦؛ ١٥٨، ح٢١؛ ١٦٥، ح١١ و١٤؛ الكليني، الكافي ١: ٢٤١، ح٧؛ ٤: ٩٣ ـ ٩٤.

(٩٢) قال الإمام الصادق‏ للشخص اسمه عبد الله، بعد بيان وجود مثل هذا الكتاب ومحتواه: (أما أنك لو رأيت كتابه لعلمت أنه من كتب الأولين). الصفّار، بصائر الدرجات: ١٦٦، ح١٨؛ النوري، مستدرك الوسائل ٧: ٩٤، ح٧، مؤسسة آل البيت‏، قم، ١٤٠٨هـ. إن هذه العبارة تدلّ على قدم هذا المصحف وأنه قد كتب في المراحل السابقة من حيث جلده وأوراقه.

(٩٣) الكليني، الكافي ١: ٢٤٠، ح٣. ومن بين الموارد المؤثرة، والتي تلعب دوراً في هذا المجال من بين الصحف الموجودة عند أهل البيت‏، يمكن الإشارة إلى مصحف فاطمة‏. فطبقاً للروايات المتوفّرة، يُعَدّ وجود صحف ـ ومن بينها: مصحف فاطمة‏ ـ وسيلة لمواجهة تيار معقّد ومنحرف آخر من بني الحسن أيضاً. وفي معرض ادّعاء المهدوية من قِبَل محمد بن عبد الله بن الحسن الذي اتفق عليه الجميع شكلت مخالفة الإمام الصادق‏ لمبايعته ـ استناداً إلى عدم ذكر اسمه في مصحف فاطمة بوصفه حاكماً أو خليفة، وهو المصدر الذي تمّ الاستناد إليه في حالاتٍ أخرى عند السؤال عن سبب هذه المخالفة من الإمام، بل حتى ابتداء من قبل الإمام ـ خَرْقاً لهذا الإجماع، وإحباطاً لهذه المؤامرة. (انظر: المفيد، الإرشاد ٢: ١٩٠ ـ ١٩٣). وقد استمرّ هذا الأمر في العديد من الروايات الأخرى المأثورة عن الإمام الصادق‏ في معرض بيان فشل بني الحسن في الحصول على الخلافة، وتنبيه الأصحاب وسائر الناس إلى هذه النقطة، حيث منع الإمام من خلال استناده إلى المصحف دون التحاق الشيعة بهذا التيار الذي انتهى بمقتل محمد بن الحسن وعدم وجود عقب له. (الكليني، الكافي ١: ٢٤٢، ح٧ و٨؛ ٣١: ١٦٩، ح٢ و٣ و٤ و٧).

(٩٤) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ١٥٥، ح١١؛ ١٥٦، ح١٥.

(٩٥) انظر: الإربلي، كشف الغمة ٢: ٣٣٧، طبعة مكتبة بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١هـ.ش؛ ابن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب، مؤسسة انتشارات علامة، قم، ١٣٧٩هـ ٤: ٣٦٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٩: ١٥٢.

(٩٦) انظر: المصدر نفسه.

(٩٧) انظر: السيد محمد عمادي الحائري، بازسازي متون كهن حديث شيعه: ٨١، كتابخانه ومركز أسناد مجلس شوراي إسلامي، طهران، ١٣٨٨هـ.

قاعدة اللطف عند المتكلِّمين المسلمين

تحليلٌ مقارن

د. محمد بيدهندي(*)
أ. سكينة محمد پور(**)
ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة: معنى اللطف في مصطلح المتكلِّمين

إن قاعدة اللطف من القواعد الهامّة في كلام العدلية، حيث تتوقّف عليها مسائل عقائدية هامّة أخرى، من قبيل: وجوب التكليف، ووجوب البعثة، ووجوب عصمة الأنبياء، ولزوم الوعد والوعيد، وما إلى ذلك من القواعد الأخرى.

لا نمتلك تاريخاً دقيقاً لتبلور هذه القاعدة في علم الكلام، ولكن حيث تعرّضت هذه القاعدة في نهاية القرن الثاني الهجري إلى البحث والنقاش من قبل بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب (من المعتزلة في بغداد)، ندرك أن هذه القاعدة كانت مطروحة في القرن الثاني الهجري، وقد تلقّاها بعض المتكلّمين المسلمين بالقبول. ويقال: إن هشام بن الحكم(١٧٩ أو ١٩٩هـ) قد ألف كتاب «الألطاف» حول هذه القاعدة.

لمناقشة آراء المتكلّمين الإسلاميين بشأن قاعدة اللطف لا بُدَّ أوّلاً من بيان معنى اللطف في مصطلح الكلام الإسلامي.

قال السيد المرتضى في تعريف اللطف: «إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة.

(*) أستاذٌ مساعِد في مجموعة الفلسفة والكلام الإسلاميّ في جامعة إصفهان.
(**) باحثةٌ في مجال فلسفة الدين في الجامعة الإسلاميّة الحرّة، قسم العلوم والتحقيقات، إصفهان.

وينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختَرْه؛ وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارهما. وكلا القسمين يشمله كونه داعياً»[١].

وقد عرَّف أبو إسحاق النوبختي اللطف بقوله: «واللطف أمرٌ يفعله الله تعالى بالمكلَّف، لا ضرر فيه، يعلم عند وقوع الطاعة، ولولاه لم يطع»[٢].

وقال ابن ميثم البحراني في تعريف اللطف: «اللطف هو ما كان المكلَّف معه أقرب إلى الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يبلغ حدّ الإلجاء»[٣].

وقال العلاّمة الحلّي في كتاب (شرح تجريد الاعتقاد) في بيان معنى اللطف: «اللطف هو ما يكون المكلّف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية (بمعنى أن الله من خلال إيجاب بعض الأمور يساعد المكلّف ليقوم بفعل الطاعة وترك المعصية على نحوٍ أيسر)، ولم يكن له حظٌّ في التمكين (بمعنى أن المكلّف قادر على القيام بالتكليف حتى من دون وجود اللطف، فمثلاً: إن القدرة المالية لدى المكلّف بالنسبة إلى الحجّ لا تُعَدّ لطفاً؛ لأن المكلّف من دونها غير قادر على امتثال التكليف، وأما بالنسبة إلى الصلاة فيمكن أن تكون لطفاً؛ إذ يمكن للمكلّف أن يأتي بالصلاة حتّى مع عدم القدرة المالية)، ولم يبلغ [اللطف] حدّ الإلجاء. واحترزنا بقولنا: ولم يكن له حظّ في التمكين عن الآلة، فإن لها حظّاً في التمكين، وليست لطفاً. وقولنا: ولم يبلغ حدّ الإلجاء، لأن الإلجاء ينافي التكليف، واللطف لا ينافيه. هذا اللطف المقرّب.

وقد يكون اللطف محصّلاً (كل ما قيل في مورد اللطف المقرِّب يصدق على اللطف المحصِّل أيضاً، وإن اختلافه عن اللطف المقرِّب يكمن في أن) ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار (بمعنى أن الدافع الذي يُخلق عند المكلّف مع وجود هذا اللطف من القوّة بحيث يحصل فعل الطاعة لدى المكلّف على نحوٍ اختياري)، ولولاه لم يطع، مع تمكّنه في الحالين (فمثلاً: يمكن اعتبار المعجزة لقبول دعوة الأنبياء من اللطف المحصِّل).

وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده؛ لأن اللطف أمرٌ زائد على التكليف، فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أو لا يطيع، وليس كذلك

التكليف؛ لأن عنده يتمكن من أن يطيع، وبدونه لا يتمكّن من أن يطيع أو لا يطيع، فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً»[٤].

وجاء تعريف اللطف في شرح المواقف بما مضمونه: «اللطف فعل يقرّب العبد من الطاعة، ويبعده من المعصية، بقدر لا يبلغ حدّ الإلجاء، وهو اللطف المقرِّب، أو تحصل معه الطاعة، وهو المسمّى باللطف المحصّل»[٥].

يتّضح من مجموع التعاريف التي تقدّم ذكرها للطف المقرِّب والمحصِّل أن كلا هذين النوعين من اللطف يشتركان في خصوصية دعوة المكلّف إلى امتثال الطاعة وترك المعصية، بَيْدَ أن هذه الخصيصة في اللطف المحصِّل أقوى منها في اللطف المقرِّب؛ بحيث تكون سبباً في حصول الملطوف فيه. بَيْدَ أن المعنى الذي يذكره الشيخ السبحاني حول اللطف المحصِّل يختلف عن المعنى المتقدّم؛ إذ قال في هذا الشأن: إن اللطف يعني أن يقوم الله بأمرٍ يدفع العباد إلى الطاعة، بَيْدَ أن المبادئ والمقدّمات التي تشكّل مادّةً لتقرّب العباد من الله على نوعين، وهما:

١. المقدّمات التي لولاها لا يتحقّق الهدف من الخلق، ويكون خلق الإنسان عبثاً ولغواً. واللطف بهذا المعنى يكون محصِّلاً.

٢. المقدّمات التي يكون المكلّف مع وجودها قريباً من امتثال التكاليف والطاعات، ويتحقّق الغرض من التكليف بشكلٍ أيسر، رغم أنه حتّى إذا لم تتحقّق هذه المبادئ يمكن للعباد أن يأتوا بالطاعة، ولا يكون الغرض من التكليف ممتنعاً. واللطف بهذا المعنى يُسمّى لطفاً مقرِّباً[٦].

ومن هنا يكون معنى اللطف المحصِّل من وجهة نظر الشيخ السبحاني أخصّ من المعنى المتقدّم؛ لأن المعنى المنظور للمتكلّمين يمكن أن يشمل أموراً يتحقّق الهدف من الخلق حتّى من دونها أيضاً.

أقسام اللطف

بالإضافة إلى تقسيم اللطف إلى: المقرِّب؛ والمحصِّل، الذي تمّ بيانه ضمن تعريف اللطف، هناك آراء مختلفة أخرى بشأن أقسام اللطف أيضاً. وسوف نتعرّض هنا إلى

بيان بعض هذه الآراء:

يرى الشيخ الصدوق أن اللطف ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ. إذا تحققت الطاعة من قبل المكلّف مع وجود اللطف، ولم تتحقّق مع عدم وجوده، سُمّي هذا اللطف توفيقاً.

ب ـ إذا لم تتحقّق الطاعة من قبل المكلّف مع وجود اللطف، ولكنّه صار أقرب إلى امتثال الطاعة، لن يطلق عليه أكثر من اللطف.

ج ـ وأما إذا ترك المكلّف المعصية مع وجود اللطف سُمّي (هذا النوع من اللطف) عصمة.

إن اللطف منفصلٌ عن إعداد الأشياء الضرورية لامتثال الطاعة[٧].

بالالتفات إلى العبارة الأخيرة يتّضح أن المراد من التوفيق ليس هو اللطف المحصِّل؛ لأن المتكلّمين في بيان معنى اللطف المحصِّل لم يعتبروا لوازم القيام به منفصلة عنه.

ورد بيان أقسام اللطف في (مفتاح السعادة) كما يلي: يمكن تصوّر اللطف على قسمين: اللطف الذي هو فعل الله؛ واللطف الذي هو فعل غيره. وكل واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى قسمين: اللطف في الواجب؛ واللطف في المندوب[٨].

ويذهب أكثر المتكلّمين، ومنهم العلاّمة الحلّي، إلى اعتبار اللطف على ثلاثة أقسام، وهي:

أ. أن يكون [اللطف] من فعل الله تعالى، فهذا يجب على الله تعالى فعله.

ب ـ أن يكون من فعل المكلف، فهذا يجب على الله تعالى أن يعرّفه إيّاه ويشعره به ويوجبه عليه.

ج ـ أن يكون من فعل غيرهما، فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف[٩].

أحكام اللطف

يذهب المتكلمون المسلمون إلى ترتيب بعض الأحكام على أصل اللطف. وفي ما

يلي نتعرّض إلى بيان هذه الأحكام على النحو التالي:

١. لا بُدَّ أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبةٌ، والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه. وهذا ظاهرٌ؛ لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً أَوْلى من كون غيره لطفاً، فيلزم الترجيح من غير مرجِّح، ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أَوْلى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال، وهو ترجيح من غير مرجِّح أيضاً[١٠].

٢. أن لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حدّ الإلجاء، لأن الفعل الملجئ إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كلٍّ منهما داعياً إلى الفعل، غير أن المتكلّمين لا يسمّون الملجئ إلى الفعل لطفاً[١١].

٣. وجوب كونه معلوماً للمكلَّف، إما بالإجمال أو بالتفصيل، لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه. فإن كان العلم الإجمالي كافياً في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل، كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا؛ وإن كان اللطف لا يتمّ إلا بالتفصيل وجب حصوله، ويكفي العلم الإجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه[١٢].

٤. لا يجوز فعل اللطف بالقبيح؛ لدوران الأمر بين أمرين ممتنعين. بيانه: إن الله تعالى إما أن يكلّفه ولا يفعل اللطف فيكون قد حرمه لطفاً مقدوراً عليه، والتكليف مع منع اللطف قبيحٌ؛ أو يكلّفه ويفعل اللطف فيكون قد فعل فعلاً قبيحاً، وهو ممتنع عليه تعالى، فاستحال أن يكلّفه[١٣].

٥. أن يكون اللطف مشتملاً على صفةٍ زائدة على الحسن، من كونه واجباً كالفرائض، أو مندوباً كالنوافل، هذا في ما هو من فعلنا؛ وأما ما كان من فعله تعالى فقد بيَّنا وجوبه في حكمته[١٤].

٦. إن اللطف لا يجب أن يكون معيناً، بل يجوز أن يدخله التخيير، بأن يكون كلّ واحدٍ من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر، فيقوم مقامه ويسدّ مسدّه...، بشرط حسن البدلين، أعني اللطف وبدله؛ إذ ليس أحدهما

بالأصالة أَوْلى من الآخر. وذلك الشرط كون كلّ واحدٍ منهما حَسَناً ليس فيه وجه قبحٍ. وهذا مما لم تتفق الآراء عليه؛ فإن جماعةً من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام إمراض الله تعالى. واستدلّوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب، وذلك حاصل بالظلم منا، فجاز أن يقوم مقامه. وهذا ليس بجيّدٍ؛ لأن كونه لطفاً جهة وجوب، والقبيح ليس له جهة وجوب، واللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم، لا في نفس الظلم.

٧ـ إنه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف... فلو لم يفعل الله تعالى لطفاً واجباً لم يحسن منه عقاب المكلَّف؛ لأنه لمنعه يفسده[١٥].

أدلة وجوب اللطف من وجهة نظر المتكلِّمين

لقد استند المتكلّمون من الإمامية في إثبات مسائل ـ من قبيل: لزوم العمل بالوعد والوعيد، وتوقُّف حجّية الإجماع على إمضاء الشارع ـ بقاعدة اللطف.

وأما أهمية هذه القاعدة في كلام الإمامية فيعود إلى أن أكثر المتكلّمين من الإمامية قد استعملوا قاعدة اللطف في إثبات ضرورة وجود الإمام، الذي هو من الأصول الأساسية لدى الشيعة.

وفي ما يلي سوف نعمل على بيان ومناقشة أدلة وجوب اللطف من وجهة نظر المتكلمين من الإمامية.

قال العلاّمة الحلّي في شرح التجريد بشأن إثبات قاعدة اللطف: «اللطف واجبٌ... والدليل على وجوبه أنه يحصِّل غرض المكلِّف، فيكون واجباً، وإلاّ لزم نقض الغرض.

بيان الملازمة: إن المكلِّف إذا علم أن المكلَّف لا يطيع إلاّ باللطف، فلو كلفه من دون لطفٍ كان ناقضاً لغرضه، كمَنْ دعا غيره إلى طعامٍ وهو يعلم أنه لا يجيبه إلاّ إذا فعل معه نوعاً من التأدُّب، فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدُّب كان ناقضاً لغرضه، فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض»[١٦].

يمكن بيان هذا الدليل من خلال البنية المنطقية على الشكل التالي:

المقدّمة الأولى: إذا لم يطع المكلَّف إلاّ مع وجود اللطف، ومع ذلك قام المكلِّف

بتكليف المكلَّف، كان ناقضاً لغرضه (الذي هو تكليف المكلَّف).

المقدّمة الثانية (وهي مقدّمة مقدّرة): نقض الغرض قبيحٌ على الحكيم.

النتيجة: لو لم يطع المكلَّف إلاّ مع وجود اللطف، وقام المكلِّف بتكليف المكلَّف من دون أن يكون هناك لطفٌ في البين، يكون قد فعل القبيح. وعليه يكون هذا الاستدلال من الناحية البنيوية من نوع القياس المُضْمَر.

من خلال ضمّ هذه النتيجة إلى مقدّمة أخرى مقدّرة: (المكلِّف (الله) لا يفعل القبيح) نصل إلى نتيجةٍ مفادها: إذا لم يُطع المكلَّف إلاّ مع وجود اللطف إذن يجب على المكلِّف أن يلطف بالمكلَّف.

إن هذه النتيجة تعبّر عن قضية شرطية، والتالي فيها ـ الذي هو وجوب اللطف على الله تعالى ـ إنما يصحّ إذا كان المقدَّم ثابتاً، ولكن حيث إن اللطف لا يشمل أداة القيام بالتكليف لن يكون هناك دليلٌ على أن المكلَّف لا يطيع إلاّ مع وجوده.

وقد ذكر العلاّمة الحلّي في كتاب (أنوار الملكوت) ثلاثة أدلة على إثبات قاعدة اللطف.

أما الدليل الأول فهو: «إن مَنْ دعا غيره إلى طعام وأراد تناوله، وعلم أنه لا يُقْدِم عليه إلاّ بفعلٍ يفعله الداعي من سياسة أو تأدُّب، فإنه متى لم يفعل ذلك كان ناقضاً لغرضه، مبطلاً لمراده، وجارياً مجرى منعه من التناول. كذلك التكليف، إذا علم الله تعالى أنه مع فعل اللطف يكون العبد أدعى إلى ما كُلِّف به، ومع تركه يكون أقرب إلى الامتناع، فإنه متى لم يفعله كان ناقضاً لغرضه، وهو محالٌ»[١٧].

يمكن بيان هذا الدليل من الناحية المنطقية على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: مع وجود اللطف يشتدّ الحافز لدى المكلَّف إلى العمل بما كُلِّف به.

المقدّمة الثانية (وهي مقدّمة مقدّرة): إن اشتداد الحافز لدى المكلَّف إلى العمل بما كُلِّف به يحقق غرض المكلِّف (الله) من التكليف.

النتيجة: إن وجود اللطف يمثِّل غرض المكلِّف (الله) من التكليف.

ينتج عن هذه النتيجة «أن عدم تحقّق اللطف يمثِّل نقضاً لغرض المكلِّف (الله)

من التكليف».

وحيث إن إحدى مقدمات هذا الاستدلال مقدّرة يبدو هذا الاستدلال من الناحية البنيوية على شكل القياس المُضْمَر، وأما المقدّمة المقدّرة فهي غير صحيحة؛ لأن غرض المكلِّف من تكليف المكلَّف هو أن يتحقّق في عالم الإمكان ما الذي سيختاره المكلَّف من بين فعل الطاعة أو ارتكاب المعصية.

وقد بين العلاّمة الحلّي الدليل الثاني على إثبات قاعدة اللطف في كتاب (أنوار الملكوت) على النحو التالي: «إن ترك اللطف مفسدة فيكون فعله واجباً. أما أنه مفسدة فلأن ترك اللطف لطفٌ في ترك الطاعة، واللطف في المفسدة مفسدةٌ»(١٨).

ويمكن بيان هذا الدليل ضمن قياس منطقي على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: ترك اللطف لطفٌ في ترك الطاعة.

المقدّمة الثانية: ترك الطاعة مفسدةٌ.

النتيجة: ترك اللطف لطفٌ في المفسدة.

ومن خلال ضمّ هذه النتيجة إلى مقدّمة أخرى، أي «اللطف في المفسدة مفسدة»، نحصل على نتيجة مفادها أن ترك اللطف مفسدة، ومن هذه النتيجة نصل إلى وجوب اللطف.

إن المقدّمة الأولى من هذا الاستدلال غير صحيحة؛ لأن اللطف فعل يقرّب المكلَّف من فعل الطاعة ويبعده عن المعصية، وعليه فإن ترك اللطف الذي هو ترك الفعل لا يمكن تفسيره بأنه لطفٌ؛ لأن الفعل مأخوذٌ في تعريف اللطف. إذن لا يمكن إثبات قاعدة اللطف بهذا الاستدلال.

أما الدليل الثالث الذي يذكره العلاّمة الحلّي لإثبات قاعدة اللطف في كتاب (أنوار الملكوت): «القدرة على اللطف ثابتةٌ، والداعي موجودٌ؛ لأن الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتمّ الفعل إلاّ به، ومتى اجتمعت القدرة والداعي وجب الفعل»(١٩).

ويمكن بيان هذا الدليل من خلال قياس منطقي على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: إن القدرة والداعي على فعل اللطف موجودٌ.

المقدّمة الثانية: كلما كانت القدرة والداعي على الفعل موجوداً كان الفعل

واجباً.

النتيجة: فعل اللطف واجبٌ.

لقد تمّ بيان هذا الدليل من الناحية المنطقية على شكل القياس الاستثنائي. وأما إشكاله فيكمن في أن مقدّمته الأولى غير صحيحة. نعم، إن القول بأن القدرة على اللطف موجودةٌ صحيح؛ لأن الله قادر على كلّ ممكن. وأما ما قيل من أن الداعي إلى اللطف موجود؛ لأن الداعي إلى ذلك الشيء الذي لا يتمّ الفعل إلاّ به، فيحتاج إلى المزيد من البحث والتحقيق. وحيث وردت عبارة «الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى ما لا يتمّ الفعل إلاّ به» بوصفها دليلاً على وجود الداعي يبدو أن المراد من الفعل في هذه العبارة هو امتثال التكليف من قبل المكلَّف، وليس فعل اللطف. ولكنْ حتى في هذه الصورة لا يمكن اعتباره دليلاً مقبولاً على إثبات وجود الداعي؛ لأن المكلَّف حتّى من دون اللطف قادرٌ على امتثال التكليف، ولا يمكن ادّعاء عدم إمكان امتثال التكليف دون فعل اللطف، وأن امتثال التكليف لا يكون إلاّ من خلال فعل اللطف. وعليه لا يمكن لهذا الدليل أن يُثبت قاعدة اللطف.

وقال الشيخ المفيد في أوائل المقالات بشأن دليل وجوب اللطف: «إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم، لا من حيث ظنّوا أن العدل أوجبه، وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً»[٢٠].

وقد ذكر السيد المرتضى دليله على إثبات قاعدة اللطف في كتاب (الذخيرة)، قائلاً: «وإذا كان غرضه تعالى في التكليف التعريض (أي تعريض العبد) للثواب، وعلم أنه (العبد) لا يختار الطاعة إلاّ عند فعلٍ يفعله، فيجب أن يفعله؛ لاتصاله بالداعي»[٢١].

إن هذا الدليل إنما يصحّ من الناحية المنطقية إذا تمّ بيانه على شكل قياسٍ استثنائي، على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: إذا كان الله تعالى بصدد تعريض العباد إلى الثواب، وكان الله رحيماً، وجب عليه تمكين العباد (بواسطة اللطف) من تحصيل هذه الثواب.

المقدّمة الثانية: إن الله تعالى بصدد تعريض العباد للثواب.

النتيجة: إن الله يجب أن يمكّن العباد من الحصول على هذا الثواب بواسطة اللطف.

من خلال المقارنة بين هذا الدليل والأدلة السابقة يتضح أن عدم القيام باللطف لا يُعَدّ نقضاً لغرض الله من التكليف؛ إذ حتى مع عدم وجود اللطف يمكن امتثال التكليف والتعريض للثواب. إن الغرض من التكليف هو تحقّق طاعة وعصيان العباد في عالم الإمكان، وإن التعريض للثواب من ثمراته. فإذا كان الله تعالى بصدد تعريض العباد إلى الثواب يكون اللطف طبقاً لرحمة الله تعالى وجوده وكرمه واجباً؛ لأن الرحمة في مورد الله بمعنى الإحسان وإرادة النعمة من جهته إلى العباد. وإن فعل اللطف الذي يعني تقريب العباد من الطاعة وإبعادهم من المعصية يُعَدّ لطفاً بهم، وعليه فإن لازم الرحمة الإلهية أن يقوم بفعل اللطف تجاه المكلَّفين.

وإن الجود والكرم يعني بذل ما يجب دون توقُّع التعويض، والجود يستعمل غالباً في بذل المال. وبما أن اللطف بدوره من الأمور اللائقة بالمكلَّفين فإن لازم الجود والكرم الإلهي أن يقوم بفعل اللطف في حقّهم.

موقف المتكلِّمين من أهل السنّة بالنسبة إلى قاعدة اللطف

من بين المتكلمين من أهل السنّة ذهب أكثر المعتزلة إلى القول بوجوب اللطف عقلاً. وأما الأشاعرة فحيث أنكروا الحُسْن والقُبْح العقليين من رأسٍ لم يعتقدوا بالوجوب العقلي لكل فعلٍ من أفعال الله سبحانه وتعالى بما في ذلك اللطف. لقد ذكر بعض المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة أدلة في إثبات وجوب وعدم وجوب اللطف. وفي ما يلي نستعرّض آراءهم ومواقفهم في ما يتعلّق بقاعدة اللطف.

موقف المعتزلة من قاعدة اللطف

إن من بين الأصول الخمسة عند المعتزلة أصل لزوم العمل بالوعد والوعيد.

هناك من المعتزلة مَنْ يرى وجوب العمل بالوعد والوعيد، وقال بعضٌ منهم بعدم الوجوب. وعلى أيّ حال فإنهم يذهبون جميعاً إلى القول بأن الوعد والوعيد من

متفرّعات قاعدة اللطف. وفي هذا القسم سوف نبحث بشأن موقف المعتزلة في ما يتعلق بقاعدة اللطف.

يعتبر القاضي عبد الجبّار الهمذاني، من متكلّمي المعتزلة، من القائلين بوجوب اللطف عقلاً. فهو يرى أن اللطف إنما يجب لأنه لو علم أن المكلّف لا يختار فعل الطاعة إلاّ إذا قام الله تعالى بأمرٍ خاصّ، فإنْ لم يقم بذلك الأمر الخاصّ فإن المكلّف سيُحجم عن فعله ويقترف المعصية، فإنّ عدم القيام بذلك الفعل (اللطف) عندها لن يؤدي إلى غير الاستفساد، وسوف يكون مساوياً لفعل ضدّ الطاعة والحمل على المعصية مع ثبوت التكليف؛ إذ مع قيام التكليف لا يصحّ الإضرار به بالمنع، ولا أن يتم فرض الطاعة بالقهر والإلجاء، في حين أن عدم اللطف صحيحٌ مع عدم وجود التكليف[٢٢].

وفي جواب الاعتراض القائل بأن الاستفساد دعوةٌ إلى الفساد وأمرٌ به ـ وهذا غير القول الذي ذكره في مورد اللطف ـ قال: «إن الدعوة إليه [أي الاستفساد] والأمر به إنما يقبُحان لمثل ما ذكرناه، وهو أنه أقرب إلى وقوع الفساد منه عندهما. فلو لم يكن الأمر الذي يختار عنده ولأجله الفساد لا محالة استفساداً لم يكن ما ذكرته أيضاً استفساداً»[٢٣].

ويمكن توضيح دليل القاضي عبد الجبّار ضمن قياسٍ منطقي على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: إن عدم اللطف استفسادٌ.

المقدّمة الثانية: الاستفساد قبيحٌ.

النتيجة: عدم اللطف قبيحٌ.

وبالالتفات إلى أن فعل القبيح محالٌ على الله نصل إلى نتيجة مفادها: إن اللطف واجبٌ على الله.

ولكنْ كما ذكرنا في مورد أدلة المتكلمين من الشيعة، فإن الهدف من التكليف هو اختبار الناس ليحصل كلّ واحد منهم على الثواب على أساس جدارته وكفاءته. وعليه لا يمكن اعتبار عدم اللطف دفعاً للمكلّف نحو الفساد.

ومن بين المتكلمين المعتزلة ذهب كلٌّ من: بشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، إلى مخالفة وجوب اللطف على الله.

لقد ذكر بشر بن المعتمر في نفي وجوب اللطف دليلاً عمد القاضي عبد الجبّار الهمداني إلى الاستدلال على ردّه.

قال بشر بن المعتمر: لو كان اللطف واجباً على الله لما كان هناك مذنبٌ أبداً؛ لأن الله تعالى قادر على اللطف بجميع المكلّفين، فيقرّبهم من الطاعة ويبعّدهم عن المعصية، وعليه يجب أن لا يكون هناك حتى مذنبٌ واحد في العالم. وبذلك فإنه يصل إلى نتيجة مفادها: إن اللطف غير واجب على الله[٢٤].

لقد ذكر بشر بن المعتمر لتأييد رأيه دليلاً آخر؛ إذ قال ما معناه: «إن الله تعالى قادر لذاته، وحقّ القادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أنواع المقدورات، والألطاف من المقدورات أيضاً، وعليه فمن الواجب أن يكون الله تعالى قادراً عليها أيضاً»[٢٥].

وقال القاضي في الجواب عن هذا الاستدلال بما مضمونه: «وجوابنا : إن اللطف ليس من أنواع المقدورات؛ كي تكون القدرة عليه واجبة على الله القادر لذاته، وعليه فإن ما ذهب إليه [ابن المعتمر] باطلٌ. اتّضح ممّا تقدّم أن اللطف هو الذي يختار الفرد معه الواجب ويبتعد عن القبيح، وليس هذا نوعاً مخصوصاً حتّى يجب على القادر لذاته، وتكون له القدرة عليه»[٢٦].

يبدو أن إشكال القاضي على استدلال بشر بن المعتمر غير واردٍ؛ لأنه لم يقُلْ: إن اللطف واحدٌ من المقدورات، بل إن معنى كلامه أن اللطف أيّاً كان معناه يقع تحت أجناس أحد المقدورات، وإن الله قادر عليه.

إن دليل بشر بن المعتمر باطلٌ من جهة أن اللطف لا يعني سلب الاختيار من المكلف. إن الله قادر على اللطف بجميع المكلَّفين، وفي الوقت نفسه لا يلزم من هذا اللطف محالٌ، ولكنْ مع وجود اللطف يكون المكلَّف مخيراً بين الطاعة وتركها، وإذا ارتكب المعصية فعلى هذا المبنى أيضاً.

تقدّم أن جعفر بن حرب من متكلّمي المعتزلة، وقد كان بدوره مخالفاً لوجوب اللطف أيضاً. وإن مضمون الدليل الذي ذكره على مدّعاه كما يلي: «ليس وجوب

اللطف من الأمور الضرورية، وليس هناك دليلٌ على إثباته. أما كونه ليس من الأمور الضرورية فظاهر. ولا دليل على وجوبه. وما اعتبر دليلاً له لا يتعلّق بـ «اللطف»، وإنما هي أدلة تعود إلى التكليف»[٢٧].

وعلى هذا الأساس فإن الأدلة المذكورة على وجوب اللطف لا يراها ابن حرب ناهضةً على إثباته، وإنما هي تعود إلى إثبات التكليف فقط.

إن الدليل الأول الذي عمد جعفر بن حرب إلى إبطاله هو الدليل الذي وقع فيه (نقض الغرض من التكليف) حدّاً وَسَطاً في إثبات وجوب اللطف. وقال في معرض هذا الدليل في ردّ وجوب اللطف ما معناه: «إن (الأدلة) التي تعود إلى الإخلال باللطف بنقض وإبطال التكليف غير صحيحة؛ لأننا لا نقول: إنه رغم استمرار التكليف يُخلّ باللطف؛ لأن الذي دعاه إلى تكليف المكلّف يدعوه إلى اللطف به في ذلك (التكليف) وإزالة حجّته (في مورد ذلك التكليف). وأما حصول ذلك (اللطف) بحسب الدواعي فلا يدلّ على وجوبه، أو من الممكن أن يقال: إنه عندما يريد رفع التكليف لا يقوم باللطف. وهذا لا يصحّ عند جميع (المتكلمين)؛ لأن اللطف عندهم إنما يجب عند وجود التكليف. وعليه عند ارتفاع التكليف يرتفع وجوب اللطف أيضاً»[٢٨].

يرى جعفر بن حرب أن الله تعالى حيث يكلّف المكلّف فإنه يلطف به؛ كي يقترب من امتثال التكليف أكثر، وعليه فإنه قبل وجود التكليف لن يكون هناك لطفٌ؛ كي يكون في عدم امتثاله نقضٌ للغرض من التكليف.

كما أنه يجيب في استدلاله على إشكالٍ افتراضي، وهو الإشكال القائل: إن التكليف موجود، وإن اللطف يجب في بعض الموارد بحَسَب الدواعي، وفي الموارد التي تكون تلك الدواعي موجودة يكون اللطف واجباً، ويكون عدمه بسبب وجود تلك الدواعي نقضاً للغرض من التكليف.

وأما من وجهة نظر جعفر بن حرب فإن وجود تلك الدواعي لا يدلّ على وجوب اللطف؛ لأن وجود الدواعي الخاصة لا ينهض دليلاً على وجوب اللطف بشكلٍ عامّ، لأن معنى اللطف أنه يجب على الله أن يقوم بما يقرّب العبد من فعل الطاعة، لا بمعنى أنه في بعض الموارد الخاصة حيث يوجد الداعي يكون اللطف واجباً على الله. وجوابه

عن توجيه بعض المعتقدين باللطف، القائلين: إن اللطف إنما يأتي عندما يكون الله بصدد رفع التكليف، قابلٌ للرفع، وعند عدم قيامه باللطف عند عدم وجود الدواعي الخاصة لا يلزم منه إشكالٌ، هو أن اللطف إنما يكون صحيحاً في حالة وجود التكليف عند جميع المعتقدين باللطف، وعندما يرتفع التكليف ينتفي وجوب اللطف أيضاً.

اتّضح ممّا تقدّم أن أدلة جعفر بن حرب في الموارد التي يكون دليل اللطف لزوم نقض الغرض من عدم وجود اللطف صحيحةٌ. وقد ذكرنا في معرض بيان أدلة الإمامية أن عدم اللطف لا يلزم منه نقض للغرض من التكليف.

أما الدليل الآخر الذي يُبطله جعفر بن حرب فهو الدليل الذي يوجب اللطف؛ لأن في تركه مفسدة.

يقول ابن حرب: إن ما يقال من أن وجود المفسدة في ترك اللطف سبب في وجوب اللطف ينطوي على نوعٍ من المصادرة على المطلوب؛ لأن ترك اللطف إنما يكون مثل المفسدة قبيحاً إذا كان اللطف نفسه واجباً، ووجوب اللطف هو الشيء الذي يعتقد هؤلاء أن هذا الاستدلال بصدد إثباته. وفي المرحلة اللاحقة، دون أخذه بنظر الاعتبار اشتمال المفسدة على صفة القبح، يعمل على إبطال هذه الطريقة لاستدلال القائلين بوجوب اللطف من أن المفسدة هي الشيء الذي يدعو إلى ترك التكليف أو فعل ما يقوم التكليف على تركه، وإذا قام الله بهذه المفسدة سيكون ذلك بمنزلة رفع التكليف. وحيث يجوز رفع التكليف، فإذا كان في ترك اللطف مفسدة لن يكون هناك إشكالٌ في جواز ترك اللطف. وعلى هذا الأساس فإن وجود المفسدة في ترك اللطف لا يمكن أن يكون دليلاً على وجوب اللطف.

أما مضمون الدليل الآخر الذي ذكره ابن حرب في إبطال وجوب اللطف فهو كما يلي: «يجوز الإخلال باللطف، وكلّ ما له مثل هذه الصفة لا يجب. أما الإخلال باللطف فيجوز لأن اللطف عند جميع (المتكلّمين) تابع للتكليف؛ إذ من الثابت أن من الجائز على الله تعالى أن يزيل عقل المكلّف في المستقبل، وبذلك يزول عنه التكليف، وعندما يتمّ رفع التكليف عنه يجوز الإخلال باللطف أيضاً. وكل لطف يوجد بالنسبة

إلى كلّ فعل إنما يكون لطفاً في أفعال المستقبل، دون أفعال الماضي، وكل لطف هذا حاله ـ حيث يجوز رفع التكليف ـ يجوز الإخلال به، وكلّ ما جاز الإخلال به لن يكون واجباً. وعلى هذا الأساس فإن الإخلال باللطف؛ حيث يكون تابعاً للتكليف، سيكون جائزاً لجواز الإخلال بالتكليف. وعلى هذا الأساس لا يكون اللطف واجباً على الله تعالى»[٢٩].

وعلى هذا الأساس فإن اللطف من وجهة نظره إنما يكتسب مفهومه على الدوام بالنسبة إلى المستقبل، والتكليف يجوز رفعه في المستقبل أيضاً. إذن فاللطف الذي هو تابعٌ للتكليف سيكون من الجائز رفعه، ولن يكون واجباً.

وأما في الجواب عن هذا الاستدلال فيجب القول: إن طاعة التكليف مأخوذةٌ في تعريف اللطف، وإذا لم يكن هناك تكليف لا يكون هناك معنى للطف؛ كي يتم البحث في وجوبه وعدم وجوبه، والذي يتمّ إثباته هو أنه إذا وجد التكليف في المستقبل (على نحو الجواز أو الوجوب) سيكون اللطف بالنسبة له واجباً.

موقف المتكلِّمين الأشاعرة من قاعدة اللطف

تعرّضنا حتى الآن إلى بيان أدلة المتكلِّمين من المعتزلة في إثبات وإبطال وجوب اللطف.

أما المتكلِّمون الأشاعرة فحيث لا يقولون بالحُسْن والقُبْح العقلي لا يوجبون أيّ فعلٍ على الله، بما في ذلك اللطف.

وفي ما يلي نتعرَّض إلى بيان أدلة المتكلِّمين الأشاعرة في إبطال وجوب اللطف.

قال الرازي في مفاتيح الغيب في إبطال وجوب اللطف: «إن فعل اللطف هل يرجّح الداعي أو لا يرجّحه؟ فإن لم يرجّحه البتّة لم يكن به تعلّق، فلا يكون لطفاً، وإن رجّحه فنقول: المرجّح لا بُدَّ أن يكون منتهياً إلى حدّ الوجوب، فإنه مع ذلك القدر من الترجيح إما أن يمتنع وقوع الفعل عنده، أو يمكن، أو يجب؛ فإنْ امتنع كان مانعاً لا داعياً؛ وإنْ أمكن أن يكون وأن لا يكون فكل ما يمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فليفرض تارة واقعاً؛ وأخرى غير واقع، فامتياز وقت الوقوع عن وقت اللاوقوع

إما أن يتوقف على انضمام قيد إليه؛ أو لا يتوقف، فإنْ توقف كان المرجّح هو المجموع الحاصل بعد انضمام هذا القيد، فلا يكون الحاصل أوّلاً مرجّحاً؛ وإنْ لم يتوقّف كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع والآخر باللاوقوع ترجيحاً للممكن من غير مرجّح، وهو محال؛ وأما إنْ كان اللطف مرجّحاً موجباً كان فاعل اللطف فاعلاً للملطوف فيه، فكان تعالى فاعلاً لفعل العبد»[٣٠].

وفي الجواب عن هذا الإشكال يجب القول: إن اللطف الداعي لا يرجّح الإتيان بالفعل (التكليف). إن اللطف إنما يقوّي الداعي إلى امتثال الفعل فقط. وعلى أيّ حالٍ (سواء مع وجود اللطف أو من دونه) فإن الذي يرجّح الإتيان بالفعل ويبلغ به حدّ الوجوب هو اختيار المكلّف. وعلى هذا الأساس فإن دليل الفخر الرازي لا يمكنه إبطال وجوب اللطف.

قال الفخر الرازي في كتاب المحصل في إبطال وجوب اللطف: «لا يجب شيء عندنا على الله ـ خلافاً للمعتزلة الذين يوجبون على الله اللطف والعوض والثواب ـ لنا أن الحكم لا يثبت إلاّ بالشرع، ولا حاكم على الشرع؛ فلا يجب عليه شيء؛ ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعي بحيث لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء فالداعي الواصل إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادرٌ على الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد ذلك الداعي المنتهي إلى ذلك الحدّ من غير تلك الواسطة [اللطف]»[٣١].

وعلى هذا الأساس فإن الفخر الرازي؛ حيث يرى الشرع وحده هو القادر على إيجاب الأحكام، وأن الله هو الذي أوجد الشرع، إذن لا يجب شيء على الله تعالى. وعليه فإن اللطف بدَوْره لا يكون واجباً على الله.

يرى الفخر في إبطال دليل القائلين بوجوب اللطف أن اللطف حيث يؤدّي إلى ترجيح الداعي لدى المكلّف إلى القيام بالتكليف إلى حدّ الإلجاء، إذن حيث يكون الله قادراً على جميع الممكنات يمكنه أن يخلق هذا الداعي من طريق واسطةٍ أخرى غير اللطف.

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في معرض الإجابة عن دليل الفخر الرازي:

«ليس هذا الوجوب [وجوب اللطف] بمعنى الحكم الشرعي ـ كما هو المصطلح عند الفقهاء ـ، بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذمّ»[٣٢].

يبدو أن معنى كلام الخواجة نصير الدين الطوسي أن حُسْن وقُبْح الفعل ذاتي له، وأن الفعل الواجب هو الفعل الذي يرى العقل استحقاق تاركه للعقاب والذمّ. كما أن المراد من وجوب اللطف ليس وجوبه شرعاً، وإنما المراد وجوبه عقلاً وتكويناً، وأن مقتضى رحمة الله اللطف بعباده.

ثم قال الخواجة نصير الدين الطوسي، في تتمّة ردّه على دليل الفخر الرازي: «واللطف عندهم عبارةٌ عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعّده عن المعصية، حيث لا يؤدّي إلى الإلجاء، وهو من أفعال الله تعالى، وعندهم [المتكلّمون] واجبٌ بعد ثبوت التكليف»[٣٣].

وعلى هذا الأساس يذهب الخواجة نصير الدين الطوسي إلى خطأ الفخر الرازي في تفسير اللطف بمعنى ترجيح الداعي لدى المكلّف في امتثال التكليف بشكلٍ يؤدي إلى الإلجاء، وأن الصحيح في تفسير اللطف هو ما يقرِّب المكلّف إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يبلغ حدّ الإلجاء. وعليه لا يكون ما ذكر الفخر الرازي من القيد المنتهي إلى حدّ الإلجاء صحيحاً.

وأما في مورد أن اللطف يرجّح كفة الداعي لدى المكلّف إلى امتثال التكليف، وأن هذا الداعي ممكن الوجود، ويمكن لله سبحانه وتعالى أن يرجّحه من طريق واسطةٍ أخرى غير اللطف، فيجب القول: إن كلّ واسطة من بين جميع الممكنات ترجّح الداعي لدى المكلّف إلى امتثال التكليف تقع في دائرة اللطف.

كما جاء في شرح التجريد ذكر أدلة للأشاعرة في إبطال وجوب قاعدة اللطف. وقد تمّ بيان **واحدٍ من تلك الأدلة** على النحو التالي: «اللطف أنما يجب إذا خلا من جهات المفسدة؛ لأن جهات المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتفِ جهات المفسدة، فلِمَ لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قُبْحٍ لا تعلمونه، فلا يكون واجباً؟!»[٣٤].

يتّضح من هذا الكلام أن الأشاعرة إنما لا يرَوْن اللطف واجباً؛ لأنه قد يشتمل

على جهة قُبْح لا يعلمها المكلّف.

وقد أجاب العلاّمة الحلّي عن ذلك قائلاً: «تقرير الجواب: إن جهات القبح معلومة لنا؛ لأنا مكلّفون بتركها، وليس هنا وجه قُبْحٍ»[٣٥].

ولكن يبدو أن جواب العلاّمة الحلّي ليس صحيحاً. وفي الجواب عن هذا الاستدلال يجب القول: إن إحدى شرائط وأحكام اللطف أن لا يكون قبيحاً، وحُسْن وقُبْح الفعل من ذاتياته، وعليه لا يكون لعلمنا أو عدم علمنا بحُسْن وقُبْح ذلك الفعل تأثير في حُسْنه وقُبْحه.

والدليل الآخر المذكور في شرح التجريد عن الأشاعرة في إبطال اللطف هو: «إن الكافر إما أن يكلف مع وجود اللطف؛ أو مع عدمه. والأول باطلٌ، وإلاّ لم يكن لطفاً؛ لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده. والثاني إما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه، فيلزم تعجيز الله تعالى، وهو باطلٌ؛ أو مع وجودها فيلزم الإخلال بالواجب»[٣٦].

معنى هذا الدليل هو أن اللطف حيث يكون شيئاً يحصل عند الملطوف فيه، فعليه مع وجود اللطف يجب أن يحصل الإيمان للمكلّف الكافر، وإذا لم يتمكن الكافر أن يكون مكلّفاً من دون وجود اللطف فإن عدم اللطف في مثل هذه الحالة يعود إما إلى عدم قدرة الله عليه، وهذا محالٌ؛ وإذا قلنا بأن الله قادرٌ على اللطف بالنسبة إلى الكافر، ومع ذلك لا يفعله، وقلنا بأن اللطف واجب، فإن ذلك يعني أن الله سوف يخلّ بالواجب، وهو محالٌ أيضاً».

وقال العلاّمة الحلّي في الجواب عن هذا الاستدلال: «والجواب أن اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه، فإن اللطف لطفٌ في نفسه، سواء حصل الملطوف فيه أو لا، بل كونه لطفاً من حيث إنه يقرب إلى الملطوف فيه، ويرجّح وجوده على عدمه. وامتناع ترجيحه إنما يكون لمعارضٍ أقوى، هو سوء اختيار المكلّف، فيكون اللطف في حقّه مرجوحاً»[٣٧].

وعلى هذا الأساس فإن اللطف من وجهة نظر العلاّمة الحلّي لا يحصّل امتثال الطاعة للمكلّف، وإنما يقرّبه منه. فاللطف لا يمكنه أن يسلب اختيار المكلف،

والمكلّف حتى مع وجود اللطف قادرٌ على ترك الطاعة. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار عدم إيمان الكافر مع وجود اللطف دليلاً على عدم وجوب اللطف.

الدليل الثالث المذكور في شرح التجريد بوصفه واحداً من أدلة الأشاعرة على عدم وجوب اللطف ما يلي: «إن اللطف لو كان واجباً لم تقع معصيةٌ من مكلف أصلاً؛ لأنه تعالى قادرٌ على كل شيء، فإذا قدر على اللطف لكلّ مكلّف في كلّ فعلٍ لم تقع معصية؛ لأنه تعالى لا يخلّ بالواجب، لكن الكفر والمعاصي موجودةٌ»(٣٨).

إذن على أساس هذا الدليل، حيث إن الله قادر على كل فعل ممكن فإذا كان اللطف واجباً؛ فحيث يكون اللطف ممكناً بالنسبة إلى جميع المكلّفين، يجب أن يقوم بلطفٍ تجاه جميع آحاد المكلّفين، وعلى هذا الأساس يجب أن لا تصدر معصيةٌ من أيّ واحد من المكلّفين.

وقال العلاّمة الحلّي في الجواب عن ذلك: «إنما يصح أن يقال: يجب أن يلطف للمكلّف إذا كان له لطفٌ يصلح عنده. ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلّفين لا لطف له سوى العلم بالمكلّف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية. والكافر له هذا اللطف»(٣٩).

يبدو من كلام العلاّمة الحلّي أن اللطف إنما يجب إذا لم ينافِ الحكمة الإلهية، وليس معنى وجوب اللطف وجوب القيام به بالنسبة إلى كلّ مكلّف. وقد يكون اللطف بالنسبة إلى بعض المكلّفين مقتصراً على العلم بوجود المكلّف والثواب والعقاب عند الطاعة والمعصية، وهي موجودةٌ بالنسبة إلى جميع المكلّفين.

إذن فكون اللطف مقتضى الرحمة الإلهية لا يعني القيام بكلّ لطفٍ لكل مكلّف، وإن الرحمة الإلهية لن تتعارض مع حكمته، وكلّ لطفٍ لا يتنافى مع الحكمة الإلهية سيكون واجباً؛ انطلاقاً من رحمة الله وجوده وكرمه.

كما أنه حتّى إذا كانت هناك بالنسبة إلى الكافر ألطاف أخرى غير العلم بوجود المكلّف والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية، إلاّ أن هذا لن يسلبه اختيار الطاعة أو المعصية، ويبقى قادراً على ارتكاب المعصية، ووجوب اللطف لا يلزم منه عدم وجود الكفر والمعصية.

كما قام سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد بإبطال وجوب اللطف أيضاً. ومن بين الأدلة التي ساقها في إبطال وجوب اللطف قوله: «لو وجب [اللطف] لما أخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتّة؛ لأن ذلك إقناطٌ وإغراء على المعصية، وهو قبيحٌ، ولو في حقّ مَنْ علم الله أنه لا يجدي عليه اللطف»(٤٠).

إذن يرى التفتازاني أن اللطف إذا كان واجباً يجب على الله أن لا يقوم بما ينافي هذا اللطف، من خلال الإخبار بسعادة أو شقاوة بعض الأشخاص، الأمر الذي يؤدي إلى إبعادهم عن الطاعة وتقريبهم من المعصية.

وجوابه: إن الإخبار بشقاء وسعادة بعض الأفراد بعينهم لا يؤدي إلى اندفاعهم وتحفيزهم إلى فعل المعصية؛ لأن الله تعالى بعلمه المطلق يعلم أن هؤلاء الأشخاص على الرغم من وجود أسباب اللطف وأرضيته مع ذلك يقترفون المعاصي بسوء اختيارهم، أو يمتثلون الطاعة بحسن اختيارهم.

أما الدليل الآخر الذي ذكره التفتازاني في سياق إبطال وجوب اللطف فهو: «لو وجب [اللطف] لكان في كلّ عصر نبيّ، وفي كلّ بلد معصوم، يأمر بالمعروف ويدعو إلى الحقّ، وعلى وجه الأرض خليفة يُنصف المظلوم وينتصف من الظالم، إلى غير ذلك من الألطاف»(٤١).

وشبيهٌ بهذا الدليل ذكره المير سيد شريف الجرجاني في (شرح المواقف) على النحو التالي: «الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بأمورٍ لا تحصى، فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبيّ، وفي كل بلد معصوم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وكان حكّام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفاً، وأنتم لا توجبونه على الله تعالى، بل نجزم بعدمه، فلا يكون واجباً عليه»(٤٢).

في هذا الدليل تمّ اعتبار وجود النبي والمعصوم بوصفه لطفاً أمراً مسلّماً، واستنتج منه أنه حيث يجب اللطف على الله فيجب أن يكون هناك نبيّ في كل عصر، ومعصوم في كلّ مدينة، وحيث إن الأمر ليس كذلك لا يكون اللطف واجباً.

وفي معرض الجواب عن هذا الدليل يجب القول: إن الله بعث المعصوم في كلّ عصر، وإن الأرض لا تخلو من حجّة لله. إن كل لطف يراه الله في مصلحة المكلّفين

فإنه سبحانه وتعالى لا يضنّ به عليهم، وفي بعض الموارد، ومن بينها: الألطاف التي تشمل حال الناس بسبب حكومة المعصوم في المجتمع، نجد الناس أنفسهم هم الذين يحولون دون تحقّق هذا الألطاف؛ بسوء اختيارهم.

النتيجة

إن النتيجة التي نحصل عليها من خلال مناقشة آراء المتكلّمين الإسلاميين بشأن قاعدة اللطف هي أن الأدلة التي رأى فيها المتكلّمون عدم القيام باللطف نقضاً لغرض الله تعالى من التكليف ومخالفة لحكمته لا يمكنها أن تُثبت قاعدة اللطف.

إن أكثر الإشكالات التي ذكرها المخالفون لقاعدة اللطف في ردّ هذه القاعدة قد استندت إلى هذا المبنى القائل بأن عدم القيام باللطف يؤدّي إلى نقض غرض الله تعالى.

إن عدم القيام باللطف لا يكون سبباً لنقض غرض الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأن أعمال الناس تقوم على الإمكان والاختيار وتخضع لتغيُّر الظروف. وإن الله قد أوجب عليهم التكاليف؛ ليختبر مدى طاعتهم وعصيانهم على أساس اختيارهم في عالم الإمكان، رغم علمه بجميع هذه الأمور.

وعلى هذا الأساس فإن غرض الله سبحانه وتعالى من تكليف العباد هو تحقّق الطاعة أو العصيان منهم في عالم الإمكان باختيارهم، وهذا الغرض يتحقّق دون تحقّق اللطف.

وفي الحقيقة يجب القول: إن دليل وجوب اللطف أنه بالالتفات إلى معنى اللطف من وجهة نظر المتكلّمين الإسلاميين، والذي هو تقريب العباد من الطاعة وإبعادهم عن المعصية، فإن لازم رحمة الله وجوده وكرمه أن يلطف بحقّ العباد؛ لأن الرحمة الإلهية تعني الإحسان وإرادة النعمة للعباد. إذن لازم الرحمة الإلهية أن يقوم باللطف الذي هو من الإحسان والإنعام بحقّ العباد. كما أن الجود والكرم الإلهي يعني بذلك ما يليق دون توقّع العوض. وحيث إن تقريب العباد من الطاعة وإبعادهم من المعصية أمرٌ لائق يكون منح العباد مثل هذا الأمر من لوازم الجود والكرم الإلهي.

وعليه فإن النتيجة الرئيسة لهذا التحقيق أن اللطف بحقّ العباد من لوازم الرحمة والجود والكرم الإلهي. ولكنْ في الوقت نفسه لا يمكن اعتبار عدم اللطف نقضاً لغرض الله سبحانه وتعالى من تكليف العباد.

الهوامش

(١) المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٨٦، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم النوبختي، الياقوت في علم الكلام: ٥٥، تحقيق وتقديم: علي أكبر ضيائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤١٣هـ.

(٣) ميثم بن علي البحراني، قواعد المرام في علم الكلام: ١١٧، مكتبة المرعشي النجفي، ط٢، قم، ١٤٠٦هـ.

(٤) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٤ ـ ٣٢٥، ١٤١٣هـ.

(٥) الجرجاني، شرح المواقف ٤: ٣٢١، الشريف الرضي، قم، ١٣٢٥هـ.

(٦) السبحاني، فرهنگ عقايد ومذاهب إسلامي ٤: ١٣٠ ـ ١٣٢، مؤسسة تحقيقاتي إمام صادق، ط٢، قم، ١٣٨٣هـ.ش (مصدر فارسي).

(٧) الصدوق، تمهيد الأصول: ٤٤٧، ١٣٨٥هـ.

(٨) السيد محمد تقي النقوي القائني، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة ٢: ١٩٨، مكتبة المصطفى، طهران.

(٩) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥.

(١٠) المصدر السابق: ٣٢٧.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر السابق: ٣٢٨.

(١٣) العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٥، الشريف الرضي، ط٢، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

(١٤) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٨.

(١٥) العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(١٦) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٥.

(١٧) العلامة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٥٤.

(١٨) المصدر السابق: ١٥٤.

(١٩) المصدر السابق: ١٥٥.

(٢٠) المفيد، أوائل المقالات: ٥٩، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

(٢١) المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ١٩٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

(٢٢) القاضي عبد الجبّار المعتزلي الهمداني المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٣: ١١٦، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.
(٢٣) المصدر السابق: ١٢٤.
(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٣٥٣.
(٢٥) المصدر السابق ١٣: ٣٥٤.
(٢٦) المصدر السابق: ٣٤٥ ـ ٣٥٥.
(٢٧) أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، شرح الأساس الكبير (شفاء صدور الناس بشرح الأساس) ٢: ٢٨٤، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤١١هـ.
(٢٨) المصدر السابق ٣: ٢٨٥.
(٢٩) المصدر السابق ٢: ٢٨٨.
(٣٠) الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٢٣: ٣٤٨، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠هـ.
(٣١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: ٤٨١ ـ ٤٨٢، دار الرازي، عمان، ١٤١١هـ.
(٣٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، نقد المحصل: ٣٤٢، دار الأضواء، ط٢، بيروت، ١٤٠٥هـ.
(٣٣) المصدر السابق: ٣٤٢.
(٣٤) العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٦.
(٣٥) المصدر نفسه.
(٣٦) المصدر نفسه.
(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) التفتازاني، شرح المقاصد ٤: ٣٢٣، الشريف الرضي، قم، ١٤٠٩هـ.
(٤١) المصدر السابق ٤: ٣٢٣.
(٤٢) الجرجاني، شرح المواقف ٨: ١٩٦.

اختلاف أصحاب الأئمة الشيعة حول عصمة الإمام

د. علي آقا نوري(*)
ترجمة: مرقال هاشم

على الرغم من أن رؤية الأصحاب ـ وتبعاً لهم متكلِّمي الشيعة في المرحلة اللاحقة ـ تكمن في الإيمان بعصمة الأئمة عليهم السلام في الجملة، على ما اتّضح في بحث العصمة العلمية للإمام، وأبعاد اختلاف الأصحاب في هذا الشأن، فإن اعتبار الأئمة مفروضي الطاعة يمكن تفسيره في ضوء القول بعصمتهم العلمية. إن أساس العصمة العلمية للإمام يعود بنحوٍ من الأنحاء إلى العلم أيضاً، ولا سيَّما إذا اعتبرنا العلم الخاص للأئمة شاملاً لفهم حقيقة المعصية وتبعاتها، كما ورد في الروايات مثلاً: أن وجود روح القدس عند الإمام تؤدّي به إلى عدم الغفلة والتكبُّر والزهو[1]. وعلى الرغم من ذلك كان هذا الموضوع محطّ اختلاف هامّ بين أصحاب الأئمة من ناحية سعة متعلقه ومساحته الزمنية بالنسبة إلى الأئمة. إن البحث عن عصمة الأئمة والتنظير في هذا الشأن قد بدأ طرحه بقوّة في عهد الصادقَيْن عليهما السلام.

طبقاً لرواية أبي الحسن الأشعري: «اختلفت الروافض [يعني أصحاب الأئمة] في الرسول صلى الله عليه وآله، هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟ وهم فرقتان: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الرسول صلى الله عليه وآله جائزٌ عليه أن يعصي الله، وأن النبيّ قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر، فأما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم؛ لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يوحى إليهم ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا، وإنْ جاز على الرسول العصيان. والقائل بهذا القول هشام بن

(*) باحثٌ وأستاذٌ مساعِد في جامعة الأديان والمذاهب.

الحكم». وقال النوبختي والأشعري القمّي مثل ذلك. وبطبيعة الحال فقد نقل البغدادي أن عدداً من أصحاب الأئمة كفّروا هشاماً؛ بسبب قوله بعدم عصمة الأنبياء. هذا في حين أن هشاماً لم يُرِدْ بذلك صدور المعصية من النبيّ فعلاً، وإنما ذكر ذلك على مستوى الجواز فقط. ثم استطرد أبو الحسن الأشعري قائلاً: «والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا يجوز على الرسولﷺ أن يعصي الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، ولا يجوز ذلك على الأئمة؛ لأنهم جميعاً حجج الله، وهم معصومون من الزلل»[٢]. وقد نسب الشهرستاني ذات هذا القول والاستدلال إلى هشام بن سالم[٣]. كما نقل القاضي عبد الجبّار المعتزلي هذا الرأي عن بعضٍ، ويمكن أن يكون مراده هشام بن الحكم[٤].

إلاّ أن الأشعري بطبيعة الحال لا يأتي على ذكر مساحة وحدود العصمة. وفي موضعٍ آخر ينقل عن سليمان بن جرير الزيدي أن عدداً من الإمامية لم يكونوا يرَوْن العصمة ثابتةً لأهل البيت، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يحبّون أن يكون الأئمة كذلك[٥].

وقال الشيخ المفيد أيضاً: إن نزراً قليلاً من الأصحاب لم يكونوا يقولون بعصمة الأئمة؛ وذلك بسبب شبهة طرأت عليهم[٦].

في البحث عن علم الإمام بالشريعة الذي لا يخطئ، والذي يعني بعبارةٍ أخرى: إثبات العصمة العلمية للأئمة، والذي يدور عليه محور اختلافهم، فقد أشَرْنا إلى هذا الاختلاف إلى حدٍّ ما[٧]. وفي ما يلي؛ لكي نفهم آراء أصحاب الأئمة ورواة الأخبار، يمكن أن نذكر شواهد لكلا الطائفتين من (القائلين بالعصمة والنافين لها).

أـ الشواهد على القول بعصمة الأئمة

على الرغم من أننا قلّما نجد في الروايات ـ بالقياس إلى العلم الخاص، والنصّ، وكون الأئمة مفترضي الطاعة ـ حديثاً عن عصمة الأئمة، ولا سيَّما على النحو الذي يسود تصوّره حالياً، ولا يمكن بناء عصمتهم الفعلية وابتعادهم عن الزلل المعهود من البشر على أساس الأخبار المتواترة. ويبدو من ظاهر الكثير من التقارير الروائية المتنوّعة وكذلك السيرة العملية للكثير أنهم معصومون من الخطأ والزلل[٨].

يُضاف إلى ذلك أن هناك الكثير من التقارير التاريخية والروائية في باب الاعتقاد بأن الأئمة مفترضو الطاعة عند بعض الأصحاب وامتثالهم لأمر الأئمة. وفي هذا الشأن يمكن لنا أن نقدّم شواهد كثيرة عن اعتقاد محمد بن أبي بكر بعصمة الإمام عليّ‏ع[٩]، واعتقاد أبي خالد الكابلي بعصمة الإمام السجّاد‏ع[١٠]، واعتقاد حمران بن أعين ومؤمن الطاقة بعصمة الإمام الباقر‏ع[١١]، وزرارة بن أعين[١٢] وهشام بن الحكم[١٣] وحنان بن سدير[١٤] وسليمان بن خالد[١٥] والبربري[١٦] وخالد الجبلي[١٧] ومنصور بن حازم[١٨] وحسن بن زياد[١٩] وعيسى بن سرمي[٢٠] وسعيد بن أعرج[٢١] وغيرهم[٢٢] بعصمة الإمام الصادق إلى الإمام الهادي‏ع.

وإن بعض الأصحاب، من أمثال: حمزة بن طيار، وحتّى ابن أبي يعفور، قالوا للإمام الصادق‏ع ـ طبقاً لرواية الكشّي ـ ما مضمونه: «لو شطرت رمانة إلى نصفين، فحرَّمت شطراً وحلَّلت شطراً، قبلنا ذلك منك»[٢٣].

وكان جابر بن يزيد الجعفي يقول ما معناه: «حدّثني وصيّ الأوصياء، ووارث علم الأنبياء، محمد بن عليّ‏ع، حتى عدّه البعض لذلك مضطرباً»[٢٤].

وكان المعلّى بن خنيس بدَوْره يعتبر الأئمة أمناء الله في الأرض[٢٥].

وقد نقل النجاشي عن أبان بن تغلب أن شخصاً سأله قائلاً: «يا أبا سعيد، أخبرني كم شهد مع عليّ بن أبي طالب‏ع من أصحاب النبيّ‏ص؟ قال: فقال له أبان: كأنك تريد أن تعرف فضل عليّ‏ع بمَنْ تبعه من أصحاب رسول الله‏ص؟ قال: فقال الرجل: هو ذاك، فقال: والله ما عرفنا فضلهم إلاّ باتّباعهم إيّاه»[٢٦]. وكان أبان من بين الأصحاب الذين يقولون بأن «الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله‏ص أخذوا بقول عليّ‏ع، وإذا اختلف الناس عن عليٍّ أخذوا بقول جعفر بن محمد‏ع»[٢٧].

وعلى الرغم من أن هذه التعابير وظواهر هذا النوع من التقارير لا يمكنها أن تثبت العصمة العلمية للإمام، إلاّ أن لازم القول بهذه التعاليم هو أن أصحابها يعتقدون في الحدّ الأدنى بالعصمة العملية للأئمة، ويظهرون إصراراً في التمسّك بتعاليمهم.

وكان مؤمن الطاق بدوره يؤمن بعصمة الأئمة‏ع، ولا يسوّغ صدور الذنب عنهم. وقد أجاب عن أحد المخالفين وردّ الاتهام بصدور الخطأ والكذب عن الإمام

عليّ‏ ضمن تشبيهٍ جميل، ليثبت للإمام عصمة شبيهة لعصمة الملائكة[٢٨].

إن اشتمال الروايات على مضامين من قبيل: قيام بعض الأصحاب بعرض عقائدهم الكلامية على الأئمة[٢٩]، وقبولهم بضمانة أهل البيت بدخولهم إلى الجنة[٣٠]، وقبول بعضهم سماع الأخبار الغيبية من الأئمة بشكلٍ طبيعي[٣١]، يعبِّر بأجمعه عن إثباتهم لنوعٍ من العصمة للأئمة، ولا سيَّما في ما يتعلق بحدود فهم الشريعة.

يُضاف إلى ذلك أن نقل مختلف الروايات عن الأئمة، والتي تشير إلى كونهم مفترضي الطاعة، وفي بعضها عبارات تشير إلى عصمتهم، أو عصمة علمهم من الخطأ، يمكن أن تعكس اعتقاد رواة هذه الأخبار بمضامينها[٣٢]. ومن ذلك، على سبيل المثال: ما يرويه حنان بن سدير، عن الإمام الصادق‏، إذ يقول، بعد ردّه الموقف المتطرّف للغلاة، ما مضمونه: نحن خزنة علم الله، وترجمان الوحي، معصومون من الخطأ[٣٣]. وبطبيعة الحال فإن عمدة الموارد التي ذكرناها نقلاً عن الأصحاب ترتبط بعصمة الأئمة في باب تفسير وبيان المعارف الدينية والشريعة بدلالةٍ ضمنية. ويبدو من المفيد التذكير بهذه النقطة، وهي أن بحث العصمة حتّى عصر الإمام الباقر‏ لم يكن ـ مثل سائر المفاهيم الكلامية الأخرى ـ قد دخل بَعْدُ ضمن دائرة المباحث الكلامية في المجتمع، وكان أئمة الشيعة يعرضون الأبحاث على الدوام طبقاً لما تقتضيه حاجة العصر. ومن هنا قلَّما نشاهد أقوال الأئمة في هذا الشأن، وتبعاً لذلك قلَّما نجد اختلافاً بين الأصحاب في هذا المجال. وقيل: إن ذروة هذا البحث ظهرت في عصر الإمام الرضا‏ فما بعد. وربما من هذه الزاوية يأتي تصريح الحسين بن سعيد الأهوازي ـ من أصحاب الأئمة ـ في النصف الأول من القرن الهجري الثالث بأن عصمة الأئمة موضع إجماع الإمامية، في موقفٍ له تجاه رواية حديث يقول بعدم عصمة الأئمة[٣٤]. صحيحٌ أن كلامه هذا يعبِّر عن شيوع هذه الرؤية في تلك المرحلة، ولكنْ علينا أن ندرك أن هذا الادّعاء يعبِّر في الوقت نفسه عن موقف اتخذ تجاه شخص تحدّث عن عدم العصمة... ومع ذلك كله هناك شواهد تثبت أن بعض الأصحاب كانت لهم تساؤلاتٌ في هذا الشأن، وهو ما سنبحثه تباعاً.

ب ـ شواهد نفي العصمة

هناك الكثير من الشواهد والقرائن التاريخية والروائية المأثورة تثبت أن بعض الخاصة من الأصحاب لم يكن لديهم منذ البداية تصوّرٌ واضح عن عصمة الإمام، بل كانوا ينفون العصمة أحياناً.

قال الشهيد الثاني في كتاب حقائق الإيمان: «على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم‏ﷺ، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك مَنْ تتبَّع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشي‏رحمه الله جملةٌ مطلعة على ذلك»[٣٥].

وقال السيد مهدي بحر العلوم(١٢١٢هـ) في كتابه الرجالي، على هامش الحديث عن الفضل بن عبد الملك البقباق: «..وقد تضمن جرأة عظيمة من البقباق على الإمام‏عليه السلام، حيث نسب إليه ما ينافي اعتقاد عصمته. ومن هذا ونحوه قيل: إن عصمة الإمام‏عليه السلام لم تكن ضروريةً عند السلف. وفيه نظرٌ. والصحيحُ خلاف ذلك»[٣٦]. بَيْدَ أنه يمكن القول بهذه النقطة على نحو الإجمال، وهي أن هذا الموضوع بدوره من الموارد الاختلافية الهامة بين الأصحاب. فقد كان هناك نقاشٌ وجدل بين أصحاب الأئمة في موارد ليست بالقليلة حول شخصية ومكانة الإمام؛ فإن هؤلاء كانوا يسمحون لأنفسهم بالاعتراض على كلام الإمام أو سؤاله عن سلوكه وأدائه. ومن ذلك، على سبيل المثال: إنه رُوي عن الإمام الباقر‏عليه السلام أنه قال: كان الإمام عليّ‏عليه السلام يقاتل أعداءه في العراق، وكان أصحابه يقاتلون إلى جانبه، وكان بينهم خمسون شخصاً لا يعرفون حقّه في الإمامة.

وطبقاً لرواية الكشي كان خزيمة بن ثابت متردّداً في نصرة الإمام عليّ‏عليه السلام في حرب صفين، حتّى استشهد عمار بن ياسر[٣٧].

وهكذا كلام ابن عباس، إذ يقول: «فما بال هؤلاء القوم (آل محمد) يفتخرون علينا، يقولون: إنهم أعلم منا»[٣٨]، يعبِّر عن هذه الرؤية.

وعن نعيم بن دجاجة أنه كان يقول لأمير المؤمنين: «أما والله، إن المقام معك لذلٌّ، وإن فراقك لكفرٌ»[٣٩].

وإن سفيان ابن ليلى الهمداني كان من أصحاب الإمام الحسن، ومع ذلك أساء لهذا الإمام المظلوم بعباراتٍ قاسية ولاذعة[٤٠]، ومن ذلك، على سبيل المثال: إن من أهمّ الخلافات التي حدثت في بداية إمامة الأئمة، واستتبعت اعتراض أصحاب الإمام الحسن على قراره في إبرام عهد الصلح مع معاوية، على ما سنشير إليه في محلّه. وهناك تقارير بشأن اعتراض أصحاب الإمام الحسين بسبب تمسّكه بمضمون صلح الإمام الحسن، وإصرارهم على وجوب إعلان الإمام للثورة[٤١].

إن هذا الأمر الهامّ تجلى على نحوٍ أكبر في عصر الصادقَيْن فصاعداً، ولا سيَّما بالالتفات إلى طرح مسألة عصمة الأئمة، وكذلك ضبط آراء الرواة في المصادر والتراث المكتوب. وإذا تجاوزنا اعتراض أمثال: زيد بن عليّ على الإمام الباقر، فإننا سنجد تقارير أوضح بشأن الأئمة اللاحقين. وكان أبو بصير البختري من أصحاب الصادقين[٤٢]، وعلى حدّ تعبير ابن الغضائري: «كان أبو عبد الله يتضجّر به ويتبرّم»[٤٣]. وطبقاً لبعض التقارير كان يتّهم الإمام الصادق بحبّ الدنيا[٤٤]. وذات مرّة طلب الإذن بالدخول على الإمام الصادق فلم يؤذَنْ له، فقال بوقاحةٍ كاملة: «لو كان معنا طَبَقٌ لأذن»[٤٥]. بالإضافة إلى ما تقدّم من أنه إذا لم يتّفق الإمام الصادق معه في رأيه كان يتهم الإمام بالغفلة وعدم اكتمال علمه أو عدم الصبر والتحمُّل[٤٦].

وفي رواية عن عيسى بن أبي منصور وأبي أسامة الشحّام ويعقوب الأحمر، قالوا: كنّا جلوساً عند أبي عبد الله فدخل عليه زرارة، فقال: إن الحكم بن عيينة[٤٧] حدّث عن أبيك أنه قال: صلِّ المغرب دون المزدلفة، فقال له أبو عبد الله: «ما قال أبي هذا قطّ، كذب الحكم على أبي»، قيل: لما خرج زرارة كان يقول: «ما أرى الحكم كذب على أبيه»[٤٨].

عن ابن مسكان قال: سمعتُ زرارة يقول: «رحم الله أبا جعفر [يعني الإمام الباقر]، وأما جعفر فإن في قلبي عليه لعنة». وقد تقدَّم أنه كان يقول: «صاحبكم هذا [يعني الإمام الصادق] ليس له بصيرةٌ بكلام الرجال»، أو كان يقول في جواب الإمام الصادق، الذي قال له: «ما قال أبي هذا قطّ، كذب الحكم [ابن عيينة] على أبي»، قال: «ما أرى الحكم كذب على أبيه»[٤٩].

بالالتفات إلى ظاهر هذه العبارة قد يُقال: إنه لا يعتبر الإمام ـ والعياذ بالله ـ كاذباً أو مخطئاً، ولكنْ يمكن حمل كلام زرارة على أن مراده هو أن الإمام إنما قال ذلك تقيّةً.

ورُوي أن أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أشكل على نوع الثوب الذي كان يرتديه أثناء الطواف، أي إن ذلك الشخص كان يرى أن على الإمام الصادق عليه السلام أن يتّخذ ثوباً أقلّ جودةً، مثلما كان يفعل الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام(٥٠).

وفي روايةٍ سأل الإمام الصادق عليه السلام عبد الملك بن أعين عن سبب تسميته لولده ضريساً؛ فردّ عليه عبد الملك: ولِمَ سمّاك أبوك جعفراً؟(٥١).

وعلى الرغم من عدم اتّضاح مستوى النقل بالمعنى والمضمون في هذا النوع من الروايات، وما هو مقدار الحذف والإضافات، ومن ناحيةٍ أخرى فإن الكثير من روايات أهل البيت عليهم السلام، إذا لم نقُلْ: كلّها، إنما نقلت إلينا بالمضمون والمعنى، ولكنْ مع ذلك كله فإن هذا النوع من المواقف يثبت في المجموع أن بعض الأصحاب لم يكن يرى للإمام تلك الهالة من القداسة، التي تردعه عن الاعتراض عليه أو توجيه الإشكال إليه.

وفي روايةٍ أخرى: إن عبد الرحمان بن سيّابة كتب رسالةً عتابية إلى الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «قد كنت أحذّرك إسماعيل: جانيك مَنْ يجني عليك وقد يعدي الصحاح مبارك الجرب»(٥٢)، فكتب إليه أبو عبد الله عليه السلام «قول الله أصدق: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾، والله ما علمتُ، ولا أمرتُ، ولا رضيتُ»(٥٣).

وعلى أيّ حال فإننا عند دراسة التقارير الروائية التي تعكس نوع تعامل أئمة الشيعة عليهم السلام مع مختلف طبقات الناس، ولا سيَّما أصحابهم، نواجه مجموعة من الأحاديث التي تعبّر عن اختلاف رؤية بعض الأصحاب، واعتراضهم على بعض مواقف وآراء الإمام عليه السلام، بل قد نجد حتّى صدور اللعن من الأئمة بحقّ بعض كبار الأصحاب الذين لم يكونوا جميعاً يرَوْن الإمام شخصاً مفترض الطاعة، ومنصوصاً عليه بالإمامة، ومعصوماً عن الخطأ والزلل. كما أن اعتراض بعض الأصحاب على قبول الإمام الرضا عليه السلام لولاية العهد نوعٌ من عدم اعتقادهم بعصمة هذا الإمام الهمام(٥٤).

ورُوي عن زرارة ـ على ما تقدَّم ـ أنه قال: «رحم الله أبا جعفر [يعني الإمام الباقر]، وأما جعفر فإن في قلبي عليه لعنة». وقد تقدَّم أنه كان يقول: «صاحبكم هذا [يعني الإمام الصادق] ليس له بصيرةٌ بكلام الرجال»، أو كان يقول في جواب الإمام الصادق× الذي قال له: «ما قال أبي هذا قطّ، كذب الحكم [ابن عيينة] على أبي»، قال: «ما أرى الحكم كذب على أبيه»(٥٥).

وقد نسب إلى أبي بصير المرادي ـ بالإضافة إلى ما تقدَّم ـ أنه كان يقول: «إن صاحبكم لو ظفر بها [يعني الدنيا] لاستأثر بها»(٥٦).

ونقل عن يونس بن عبد الرحمن أنه قال، عند سماع قبول الإمام الرضا× بولاية العهد: «إنْ دخل في هذا الأمر طائعاً أو مكرهاً فهو طاغوتٌ»، أو «انقضت النبوّة من لدن آدم»(٥٧).

ويمكن لنا أن نمثِّل في هذا الشأن بمخالفة الأصحاب في مجال التفكير الكلامي في موارد، من قبيل: البحث في التجسيم، والشيئية، وصورة الله، والاستطاعة. كما يمكن التمثيل باعتراضات أمثال: زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، ومؤمن الطاق، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وغيرهم(٥٨).

والبحث الآخر هو الاختلاف بين أصحاب الأئمة أنفسهم، الأمر الذي كان يؤدّي بهم أحياناً إلى الاحتكام عند الأئمة وسؤالهم في هذا الشأن. فقد رُوي عن الإمام الجواد× أنه كان يقول: لا إشكال في الصلاة خلف أصحاب هشام بن الحكم، ولكنّ علي بن حديد كان يقول: لا تصلّوا خلفهم(٥٩)؛ أو أن الإمام الصادق× كان يقول ما مضمونه: أقول لحجر بن زائدة وعامر بن جذاعة: لا تسبّوا المفضَّل بن عمر، ولكنّهم لا يقبلون ذلك منّي(٦٠).

كما يمكن التمثيل باعتراض الأصحاب بشأن مواقف الأئمة^. فهذا البقباق يعترض على الإمام الصادق بسبب عدم إذنه بلقاء حريز، في حين أن يونس بن عبد الرحمن ـ طبقاً لنقل الكشي ـ نقل فقهاً كثيراً عن حريز(٦١)؛ أو اعتراض عبّاد بن صهيب وسفيان الثوري على الإمام الصادق× بسبب لبسه ثياباً فاخرة(٦٢)؛ أو اعتراض أبي عون الأبرش وتعجّب الفضل بن الحارث على شقّ الإمام الحسن العسكري ثوبه

حزناً على وفاة والده(٦٣)؛ أو مخالفة الفضل بن شاذان على بعض أفعال الإمام الحسن العسكري‏ ووكلائه، حيث نجد الإمام ـ على ما رواه الكشّي ـ يقول: «هذا الفضل بن شاذان، ما لنا وما له... كلما كتبنا عليهم كتاباً اعترض علينا في ذلك...»، وأنه منع من دفع الناس الخمس والزكاة لوكيل الإمام(٦٤).

وعلى هذا الأساس، من خلال الرجوع إلى الكتب الرجالية، ندرك أن الكثير من الأصحاب رغم مخالفتهم في بعض الأحيان للأئمة، إلا أنه يمكن القول: إنهم يعتبرون في بعض الموارد رأي الأئمة في تفسير الشريعة، ولا سيّما الفقه، متّسماً بشيءٍ من العصمة، وبطبيعة الحال فإن إثبات العصمة لأقوال الأئمّة حتّى عصر الصادقين كان في أدنى مستوياته. ولكنْ بعد بيان هذين الإمامين بشأن خصائص الإمام والإمامة أخذ الكثير من الأصحاب اللاحقين للأئمة يفكّرون بشكلٍ آخر. وبذلك فإن أكثرهم ـ كما تقدَّم أن ذكرنا ـ كانوا بعد الإمام الرضا‏ يقولون بعصمة الأئمة.

ومن الجدير بالذكر أنه طبقاً لبعض التقارير التاريخية والروائية، التي تحظى حالياً باهتمام واستناد المحافل العلمية والسياسية، كان الإمام عليّ‏ أيضاً لا يرى نفسه (في بعض الأمور) فوق أن يُخطئ. رغم أن نقد ودراسة أو تفسير هذه الروايات، أو العمل على الجمع بينها وبين الروايات الأخرى، وكذلك تطبيق الفرضيات الكلامية على بعض التقارير التاريخية والروائية، خارج عن قدرة كاتب هذه السطور، ولكنْ يمكن القول: لو بقينا نحن والتقارير الكلامية السائدة لن نستطيع ربط ما نحن فيه بالعقائد المشتركة لأصحاب الأئمة‏.

الهوامش

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٧٢.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ١١٦. وانظر أيضاً: البغدادي، الفرق بين الفرق: ٢٤؛ المقالات والفرق: ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ٢: ٦٥.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني ٢٠: ١٤.

(٥) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٨٢١.

(٦) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٩١.

(٧) إن بعض علماء الشيعة، من أمثال: العلامة الطباطبائي، يفسِّرون مقولة العصمة في ضوء العلم الخاص للأئمة.

(٨) انظر: رجال النجاشي: ١٢.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٤٦.

(١٠) انظر: المصدر نفسه.

(١١) انظر: المصدر السابق: ١٧٧ ـ ١٨٦.

(١٢) انظر: المصدر السابق: ١٥٣.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٢٥٨.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٣٠٦.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٣٦١.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٣٥٩.

(١٧) انظر: المصدر السابق: ٤٢٢.

(١٨) انظر: المصدر السابق: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(١٩) انظر: المصدر السابق: ٤٢٤.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه.

(٢١) انظر: المصدر السابق: ٤٢٧.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٤٧٨، ٢٨٤، ٥٠٩، ٤٦٣، ٥٥٣، ٥٦٠، ٥٧٦.

(٢٣) الكشي، رجال الكشّي، الرقم: ٦٢٤، ٦٥٣؛ التستري، قاموس الرجال ٤: ١٢ ـ ٦٣.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.

(٢٥) انظر: المصدر السابق، ٣٨٢.

(٢٦) رجال النجاشي: ٢١؛ رجال الكشّي: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) انظر: ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٧٤.

(٢٩) انظر: رجال الكشّي: ٤١٨ ـ ٤٢٩، وغيرها.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٤٣١ ـ ٤٣٢، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٩٠، ٥٢٤، ٥٦٧، ٥٧٥، ٥٩٣، ٦٠٨، وغيرها.

(٣١) انظر: المصدر السابق: ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٤٦، ٤٥٠، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٩٥، ٦٠٦، وغيرها.

(٣٢) انظر على سبيل المثال: مجموع كتاب الحجّة من أصول الكافي، وكذلك الروايات الموجودة في بصائر الدرجات. والأصحّ منها ما رُوي عن الإمام الباقر في كتاب معاني الأخبار (للشيخ الصدوق): ١٣١، وفي علل الشرائع (للصدوق أيضاً) ١: ١٥٠، حيث يقول: (الإمام منا لا يكون إلا

معصوماً). وكذلك انظر: الروايات التفسيرية على هامش آية التطهير في تفسير القمّي، وتفسير فرات الكوفي، وكذلك تفسير نور الثقلين.

(٣٣) رجال الكشّي: ٣٠٦، رقم: ١٥٥.

(٣٤) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٢٠٥، نقلاً عن: كتاب الزهد: ١١٤.

(٣٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١.

(٣٦) بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ١٨٧.

(٣٧) انظر: رجال الكشّي: ٢٥.

(٣٨) المصدر السابق: ٥٥، ٦٠ ـ ٦٢.

(٣٩) المصدر السابق: ٩٠.

(٤٠) انظر: المصدر السابق: ١١١.

(٤١) انظر: أنساب الأشراف ٣: ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(٤٢) انظر: رجال الطوسي: ٤٤١، ٥٧٢؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٩٣، الرقم ٢٠؛ رجال النجاشي: ١٢٣.

(٤٣) رجال ابن الغضائري: ١١١.

(٤٤) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ١٨٩، رقم ٢٨٥؛ ١٩٢، رقم ٢٩٤.

(٤٥) المصدر السابق: ١٧٩، رقم ٢٩٧.

(٤٦) انظر: المصدر السابق: ١٧١ ـ ١٧٢، رقم ٢٩٢، ٢٩٣.

(٤٧) عن كتب اللغة: «عيينة» بيائين مثناتين من تحت بعد العين المهملة المضمومة ثم النون. وقال العلاّمة ـ رحمه الله تعالى ـ في الإيضاح والخلاصة، وطابقه الحسن بن داوود في كتابه: «الحكم بن عتيبة» بالتاء المنتقطة فوقها نقطتين بعد العين والياء المنقطة تحتها نقطتين والباء المنتقطة تحتها نقطة، وكذلك ضبطه بعض علماء العامة أيضاً. المعرِّب.

(٤٨) المصدر السابق: ١٥٨.

(٤٩) المصدر السابق: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٨، ٢٠٩.

(٥٠) انظر: رجال الكشّي: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٥١) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ١٧٦، رقم ٣٠٢. وانظر أيضاً: ٢٠١ ـ ٢٠٢، رقم ٣٥٣.

(٥٢) كان إسماعيل متّهماً بتعاونه مع أبي الخطّاب وأصحابه في الإعداد للقيام بثورةٍ مسلَّحة.

(٥٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٣٩٦، رقم ٧٣٤.

(٥٤) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا‰ ٢: ١٥٠ ـ ١٥١؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٩٢، رقم ٩٤٣؛ ٤٩٣، رقم ٩٤٤. وانظر أيضاً: ٤٩٦، رقم ٩٥٣؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٢٣٦.

(٥٥) المصدر السابق: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٨، ٢٠٩.

(٥٦) المصدر السابق: ١٧٢. وللوقوف على ما يشبه هذا التعبير في وصف الإمام‰ انظر: المصدر السابق: ١٦٩.

(٥٧) رجال الكشّي: ٤٩٣، ٤٩٦، رقم ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٥٣.

(٥٨) انظر: المصدر السابق: ١٤٥ ـ ١٤٦، ١٤٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٨٨، ١٥٦، ٢٨٤، ٥٤٠، وغيرها؛ التوحيد: ٩٧ ـ ١٠٤، حيث ذكر عشرين حديثاً في رد أقوال هشام الجواليقي وهشام بن الحكم.

(٥٩) انظر: المصدر السابق: ٢٧٩، رقم ٤٩٩، ١٥٩.

(٦٠) انظر: المصدر السابق: ٣٢٢، ٤٠٧.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٣٣٦.

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٦٣) انظر: المصدر السابق: ٥٧٢ ـ ٥٧٤.

(٦٤) انظر: المصدر السابق: ٥٣٩ ـ ٥٤٣.

مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع الجاثليق

قراءةٌ وتحليل

د. الشيخ مهدي الكاظمي(*)
ترجمة: سرمد علي

المقدّمة

ليس هناك من شَكٍّ في أن حياة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قد شهدت مختلف الأبعاد والمنعطفات، ومن بين أهم تلك الأبعاد هو البُعْد الثقافي والعلمي المتمثِّل في الدفاع عن حياض العقائد الإسلامية وصيانتها في مواجهة الأعاصير العاتية المقبلة من قِبَل مختلف المدارس والمذاهب التي كانت تستهدف أصول وفروع الإسلام في ظروف خاصة من عصر الإمام الرضا عليه السلام. فبعد أن استولى بنو العباس على السلطة، رافعين شعار «الرضا من آل محمد»[1]، وهو الشعار الثابت والحازم لمختلف الثورات الإسلامية والشعبية ضدّ بني أمية، سارعوا إلى كشف اللثام عن النوايا الحقيقية التي كانوا يضمرونها، وما إن تمكّنوا من ترسيخ دعائم حكمهم حتى مارسوا أضعاف ما سبق لبني أمية أن مارسوه من القمع والاستبداد ضدّ خصومهم، الأمر الذي أثار حفيظة الجماهير مجدّداً، وسرعان ما أخذت مختلف المناطق والمدن الإسلامية تشهد ثورات شعبية متعدّدة (ولا سيَّما من قِبَل العلويين). ومن هنا عندما وصل المأمون إلى السلطة، حيث كان يتمتع برؤيةٍ سياسية قوية، فقد عمد إلى نقل عاصمة الدولة العباسية من بغداد إلى قلب خراسان، التي كانت تمثل مركز تلك الثورات؛ ليتمكن

(*) كاتبٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة، ومدير حوزة الأطهار في قم. متخصِّصٌ في مجال الأديان الإبراهيميّة.

بذلك من التغلّب على هذه الثورات من خلال الترهيب والترغيب، وأن يكون شاهداً على الأوضاع عن كثب. وحيث كان يرى جميع الأنظار شاخصة في تلك المرحلة إلى الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام فقد حمله على المجيء إلى خراسان تحت ذريعة استلام منصب ولاية العهد، فيضمن بذلك رصد نشاطه وتحرّكاته من جهةٍ، ويضفي المشروعية الظاهرية على حكمه من جهةٍ أخرى.

١. الشرائط الثقافية الخاصة التي كانت تسود المجتمع الإسلامي في العصر العباسي

لقد أدّت طبيعة الإسلام المحبّة لطلب العلم ـ بالتوازي مع التقدّم والنجاح السياسي والديني في مختلف بلدان العالم ـ إلى استيراد علوم وأفكار تلك البلدان وإدخالها إلى المجتمع الإسلامي، حيث تمّت ترجمة الكتب العلمية، ابتداء من اليونانية وحتّى القبطية، ومن الهندية وصولاً إلى الفارسية والرومية، إلى اللغة العربية التي كانت هي اللغة الإسلامية الرسمية في حينها. وقد بدأت حركة ترجمة الآثار العلمية للآخرين منذ أواخر الدولة الأموية، واستمرّت في المرحلة العباسية ـ ولا سيَّما في عهد هارون الرشيد والمأمون، حيث بلغت ذروتها ـ، كما هو الحال في العصر الراهن، حيث بلغ اتساع رقعة البلدان الإسلامية غايته القصوى على طول تاريخ الرقيّ الإسلامي[٢]. وممّا قاله ابن النديم في هذا الشأن: «إن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون؛ فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما هو يختار من العلوم القديمة المخزونة المدّخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعةً، منهم: الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا ممّا وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل»[٣]. وهناك مَنْ فسّر سبب إقبال المأمون على ترجمة الآثار الأجنبية بأنه كان بداعي الحصول على المكانة السياسية، من طريق استمالة آراء المفكّرين في المجتمع الإسلامي إلى صفّه، لما في ذلك من الأثر البالغ على تعزيز وتثبيت أركان حكمه[٤].

بَيْدَ أن الذي كان يدعو إلى القلق هو أن هذه المجموعة من المترجمين كانت تحتوي على بعض الأشخاص المتعصّبين من أتباع المذاهب الأخرى، من الزرادشتيين

والصابئة والنصارى، حيث قاموا بترجمة الآثار العلمية الأجنبية من اللغات اليونانية والفارسية والسريانية والهندية وغيرها ونقلها إلى اللغة العربية، وبذلك تسلّلت المعتقدات الخرافية والمنحرفة وغير الإسلامية في تضاعيف هذه الكتب، التي بدت العلمية على ظاهرها، فوجدت طريقها إلى الأوساط الإسلامية، وانتشرت بين مجموعة من الشباب الغرّ والساذج انتشار النار في الهشيم[٥]. وفي ظلّ هذه الظروف الفكرية الخاصة، كان الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قد أشخص إلى خراسان، ليتولى منصب ولاية العهد، تحت ضغط وإصرار من قبل المأمون العباسي. وبعد أن حمل المأمون الإمام الرضا عليه السلام على المجيء إلى خراسان، وإجباره على قبول ولاية العهد، بدأ يعقد جلسات بحث ومناظرة واسعة، وكان يدعو كبار العلماء في ذلك العصر من المسلمين وغير المسلمين إلى الحضور في تلك الجلسات. وقد كان العنوان الظاهري لهذه الجلسات هو إثبات المقام العلمي الرفيع للإمام الرضا عليه السلام، وتفوّقه في مختلف العلوم والدين الإسلامي. بَيْدَ أن الذي كان يضمره المأمون في واقع الأمر هو تصغير شأن الإمام وإسقاطه في أنظار عامّة الناس، ولا سيَّما أولئك الذين يضمرون المودّة والمحبة لمقام أهل البيت عليهم السلام؛ ظناً منه أن الإمام الرضا لا ترقى حدود علمه إلى أبعد من بيان بعض المسائل البسيطة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وأنه لا يملك نصيباً من فنون العلم والاستدلال. والشاهد على هذا المدّعى رواية ينقلها الشيخ الصدوق على الشكل التالي: «قدم سليمان المروزي متكلّم خراسان على المأمون، فأكرمه ووصله، ثم قال له: إن ابن عمي عليّ بن موسى الرضا عليه السلام قدم عليَّ من الحجاز، وهو يحبّ الكلام وأصحابه، فلا عليك أن تصير إلينا يوم التروية[٦]؛ لمناظرته، فقال سليمان: يا أمير المؤمنين، إني أكره أن أسأل مثله في مجلسك في جماعة من بني هاشم، فينتقص عند القوم إذا كلّمني، ولا يجوز الاستقصاء عليه، قال المأمون: إنما وجهت إليه لمعرفتي بقوّتك، وليس مرادي إلاّ أن تقطعه عن حجّة واحدة فقط، فقال سليمان: حسبك يا أمير المؤمنين، اجمع بيني وبينه، وخلّني والذمّ»[٧]. وكما جاء في تتمّة هذه الرواية فإن الإمام الرضا عليه السلام قد سدّ جميع المنافذ في ذلك المجلس على سليمان المروزي، وأثبت عجزه وضعفه على الملأ. وحيث كان الإمام على علمٍ بغاية

المأمون من تلك الدعوة قال في موضعٍ آخر: «إذا سمع [أي المأمون] احتجاجي على أهل التوراة بتوراتهم، وعلى أهل الإنجيل بإنجيلهم، وعلى أهل الزبور بزبورهم، وعلى الصابئين بعبرانيتهم، وعلى أهل الهرابذة بفارسيتهم، وعلى أهل الروم بروميتهم، وعلى أصحاب المقالات بلغاتهم، فإذا قطعت كلّ صنف، ودحضت حجته، وترك مقالته ورجع إلى قولي، علم المأمون الموضع الذي هو سبيله ليس بمستحقّ له، فعند ذلك يكون الندامة، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم»(٨).

وهناك مَنْ ذكر دوافع أخرى لعقد هذا النوع من الجلسات، ومن بينها: حصر الشخصية السامية والمرموقة للإمام الرضا عليه السلام في البُعْد العلمي فقط، وإبعاده عن ممارسة السياسة، وإشغال الناس والأروقة العلمية بموضوع هذه المناظرات، والغفلة عن النشاط السياسي الذي كان يمارسه المأمون العباسي(٩).

٢ـ مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع علماء الأديان

لقد كان للإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام الكثير من المناظرات مع علماء مختلف الأديان والمذاهب الأخرى.

وفي ما يلي نذكر عناوين تسعٍ من أهمّ تلك المناظرات، وهي:

١ـ المناظرة مع الجاثليق(١٠).

٢ـ المناظرة مع رأس الجالوت(١١).

٣ـ المناظرة مع هربز الأكبر(١٢).

٤ـ المناظرة مع عمران الصابي(١٣).

وقد أقيمت هذه المناظرات الأربعة في مجلسٍ واحد، وبحضور المأمون وعدد من العلماء والوجوه في خراسان.

٥ـ المناظرة الأولى مع أبي قرّة المسيحي(١٤).

٦ـ المناظرة الثانية مع أبي قرّة المسيحي(١٥).

٧ـ المناظرة مع الجاثليق في البصرة(١٦).

٨ـ المناظرة مع مسيحيٍّ من أهل السند في البصرة(١٧).

٩. المناظرة مع الجاثليق في الكوفة[١٨].

إن أهم مناظرة من هذه المناظرات هي تلك المناظرة التي عقدت بطلبٍ من المأمون في مدينة مَرْو. وفي هذا المقال نسعى إلى النظر في نصّ هذه الرواية. وبالنظر إلى أهمّية المسائل التي طرحها الإمام الرضاعليه السلام في مناظرته مع العالمين (المسيحي واليهودي) سوف نعمل على دراسة هذا الجانب من المناظرة.

٣. مناظرة الإمام الرضاعليه السلام مع الجاثليق ورأس الجالوت في مَرْو

عندما دخل الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام على المأمون التفت المأمون إلى وزيره الخاص الفضل بن سهل، وأمره أن يوجِّه دعوةً إلى أتباع المذاهب المختلفة، من أمثال: الجاثليق، ورأس الجالوت، ورؤساء الصابئة، والهربز الأكبر (الزعيم الديني الأكبر للزرادشتيين)، ونسطاس الرومي (العالم النصراني الكبير)، إلى الحضور والاستماع إلى كلام الإمامعليه السلام، واستماع الإمام إلى كلامهم. قال النوفلي: «فلما دخل الرضاعليه السلام قام المأمون وقام محمد بن جعفر وجميع بني هاشم، فما زالوا وقوفاً والرضا جالسٌ مع المأمون، حتّى أمرهم بالجلوس، فجلسوا، فلم يزل المأمون مقبلاً عليه يحدِّثه ساعة، ثم التفت إلى الجاثليق، فقال: يا جاثليق، هذا ابن عمّي عليّ بن موسى بن جعفر، وهو من ولد فاطمة بنت نبيّنا، وابن عليّ بن أبي طالب (صلوات الله عليهم)، فأحبّ أن تكلِّمه أو تحاجّه وتنصفه، فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين، كيف أحاجّ رجلاً يحتج عليّ بكتابٍ أنا منكره، ونبيٍّ لا أؤمن به؟

أ. المناظرة الأولى: المناظرة مع الجاثليق

فقال له الرضاعليه السلام: يا نصراني، فإنْ احتججتُ عليك بإنجيلك أتقرّ به؟ قال: الجاثليق: وهل أقدر على رفع ما نطق الإنجيل؟! نعم والله أقرّ به على رغم أنفي، فقال له الرضاعليه السلام: سَلْ عمّا بدا لك، واسمع الجواب.

١. الفقرة الأولى

فقال الجاثليق: ما تقول في نبوّة عيسى وكتابه، هل تنكر منهما شيئاً؟ قال

الرضا: أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه، وما بشر به أمّته، وأقرّت به الحواريون، وكافر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمدﷺ وبكتابه، ولم يبشّر به أمته، قال الجاثليق: أليس إنما نقطع الأحكام بشاهدَيْ عدل؟ قال‎عليه السلام: بلى، قال: فأقِمْ شاهدين من غير أهل ملّتك على نبوّة محمدﷺ ممَّنْ لا تنكره النصرانية، وسَلْنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا، قال الرضا‎عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني، ألا تقبل منّي العدل المقدم عند المسيح عيسى ابن مريم‎عليه السلام؟ قال الجاثليق: ومَنْ هذا العدل؟ سمِّه لي، قال: ما تقول في يوحنا الديلمي؟ قال: بخ بخ، ذكرت أحبّ الناس إلى المسيح، قال: فأقسمت عليك هل نطق الإنجيل أن يوحنا قال: إنما المسيح أخبرني بدين محمد العربي، وبشّرني به أنه يكون من بعده، فبشرت به الحواريين، فآمنوا به، قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح، وبشر بنبوّة رجلٍ وبأهل بيته ووصيّه، ولم يلخص متى يكون ذلك؟ ولم يُسَمِّ لنا القوم فنعرفهم، قال الرضا‎عليه السلام: فإنْ جئتك بمَنْ يقرأ الأنجيل فتلا عليك ذكر محمد وأهل بيته وأمّته، أتؤمن به؟ قال: سديداً، قال الرضا‎عليه السلام لنسطاس الرومي: كيف حفظك للسفر الثالث من الإنجيل؟ قال: ما أحفظني له، ثمّ التفت الى رأس الجالوت فقال: ألستَ تقرأ الإنجيل؟ قال: بلى لعمري، قال: فخُذْ عليّ السفر، فإنْ كان فيه ذكر محمد وأهل بيته وأمّته فاشهدوا لي، وإنْ لم يكن فيه ذكره فلا تشهدوا لي، ثم قرأ‎عليه السلام السفر الثالث حتّى بلغ ذكر النبيّﷺ وقف، ثم قال: يا نصراني، إني أسألك بحقّ المسيح وأمّه أتعلم أني عالمٌ بالإنجيل؟ قال: نعم، ثمّ تلا علينا ذكر محمد وأهل بيته وأمته، ثم قال: ما تقول يا نصراني؟ هذا قول عيسى مريم‎عليه السلام، فإنْ كذّبت بما ينطق به الإنجيل فقد كذّبت موسى وعيسى‎عليهما السلام، ومتى أنكرت هذا الذكر وجب عليك القتل؛ لأنك تكون قد كفرت بربّك ونبيك وبكتابك. قال الجاثليق: لا أنكر ما قد بان لي في الإنجيل، وإني لمقرٌّ به، قال الرضا‎عليه السلام: اشهدوا على إقراره، ثم قال: يا جاثليق، سَلْ عمّا بدا لك.

٢. الفقرة الثانية

قال الجاثليق: أخبرني عن حواريّي عيسى ابن مريم‎عليه السلام كم كان عدّتهم؟ وعن

علماء الإنجيل كم كانوا؟ قال الرضاعليه السلام: على الخبير سقطت. أما الحواريون فكانوا اثني عشر رجلاً، وكان أعلمهم وأفضلهم ألوقا (لوقا)، وأما علماء النصارى فكانوا ثلاثه رجال: يوحنا الأكبر بـ (أج)، ويوحنا بـ (قرقيسيا)، ويوحنا الديلمي بـ (رجاز)، وعنده كان ذكر النبيّصلى الله عليه وآله، وذكر أهل بيته وأمته، وهو الذي بشّر أمة عيسى وبني إسرائيل به.

٣. الفقرة الثالثة

ثم قال له: يا نصراني، والله إنا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمدصلى الله عليه وآله، وما ننقم على عيساكم شيئاً إلاّ ضعفه وقلّة صيامه وصلاته، قال الجاثليق: أفسدت والله علمك، وضعفت أمرك، وما كنت ظننت إلاّ أنك أعلم أهل الإسلام، قال الرضاعليه السلام: وكيف ذاك؟ قال الجاثليق: من قولك: إن عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام قليل الصلاة، وما أفطر عيسى يوماً قطّ، ولا نام بليلٍ قطّ، وما زال صائم الدهر وقائم الليل، قال الرضاعليه السلام: فلمَنْ كان يصوم ويصلّي؟! قال: فخرس الجاثليق، وانقطع [لأن اعترافه بعبودية عيسى ابن مريم لله يتنافى مع القول بألوهيته].

٤. الفقرة الرابعة

قال الرضاعليه السلام: يا نصراني، أسألك عن مسألةٍ، قال: سَلْ، فإنْ كان عندي علمها أجبتُك، قال الرضاعليه السلام: ما أنكرت أن عيسىعليه السلام كان يحيي الموتى بإذن الله عزَّ وجلَّ، قال الجاثليق: أنكرت ذلك من أجل أن مَنْ أحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فهو ربٌّ مستحقّ لأن يعبد، قال الرضاعليه السلام: فإن اليسع قد صنع مثل صنع عيسىعليه السلام، مشى على الماء وأحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص، فلم تتّخذه أمّته ربّاً، ولم يعبده أحدٌ من دون الله عزَّ وجلَّ، ولقد صنع حزقيل النبيّعليه السلام مثل ما صنع عيسى ابن مريم، فأحيا خمسة وثلاثين ألف رجل من بعد موتهم بستّين سنة، ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال له: يا رأس الجالوت، أتجد هؤلاء في شباب بني إسرائيل في التوراة، اختارهم بخت نصر من سبي بني إسرائيل حين غزا بيت المقدس، ثم انصرف

بهم إلى بابل، فأرسله الله عزَّ وجلَّ إليهم فأحياهم. هذا في التوراة لا يدفعه إلاّ كافرٌ منكم. قال رأس الجالوت: قد سمعنا به وعرفناه، قال: صدقت، ثم قال: يا يهودي، خُذْ عليّ هذا السفر من التوراة، فتلا عليه السلام علينا من التوراة آيات، فأقبل اليهودي يترجّج لقراءته ويتعجّب! ثم أقبل على النصراني، فقال: يا نصراني، أفهؤلاء كانوا قبل عيسى أم عيسى كان قبلهم؟ قال: بل كانوا قبله، فقال الرضا عليه السلام: لقد اجتمعت قريش على رسول الله صلى الله عليه وآله فسألوه أن يحيي لهم موتاهم، فوجَّه معهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال له: اذهب إلى الجبّانة، فنادِ بأسماء هؤلاء الرهط الذين يسألون عنهم بأعلى صوتك: يا فلان ويا فلان ويا فلان، يقول لكم محمد رسول الله صلى الله عليه وآله: قوموا بإذن الله عزَّ وجلَّ، فقاموا ينفضون التراب عن رؤوسهم، فأقبلت قريش تسألهم عن أمورهم، ثم أخبروهم أن محمداً بُعث نبياً، فقالوا: وَدَدْنا أنّا أدركناه فنؤمن به، ولقد أبرأ الأكمه والأبرص والمجانين، وكلّمته البهائم والطير والجنّ والشياطين ولم نتّخذه ربّاً من دون الله عزَّ وجلَّ، ولم ننكر لأحدٍ من هؤلاء فضلهم، فمتى اتّخذتم عيسى ربّاً جاز لكم أن تتخذوا اليسع وحزقيل ربّاً؛ لأنهما قد صنعا مثل ما صنع عيسى ابن مريم عليه السلام، من إحياء الموتى وغيره! وإن قوماً من بني إسرائيل خرجوا من بلادهم من الطاعون، وهم ألوف؛ حذر الموت، فأماتهم الله في ساعة واحدة، فعمد أهل تلك القرية فحظروا عليهم حظيرة، فلم يزالوا فيها حتّى نخرت عظامهم وصاروا رميماً، فمرّ بهم نبيٌّ من أنبياء بني إسرائيل فتعجّب منهم ومن كثره العظام البالية، فأوحى الله عزَّ وجلَّ إليه: أتحبّ أن أحييهم لك فتنذرهم؟ قال: نعم يا ربّ، فأوحى الله عزَّ وجلَّ إليه أن نادهم، فقال: أيتها العظام البالية، قومي بإذن الله عزَّ وجلَّ، فقاموا أحياء أجمعون ينفضون التراب عن رؤوسهم. ثم إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام حين أخذ الطير فقطّعهن قطعاً، ثم وضع على كل جبل منهنّ جزءاً، ثم ناداهنّ فأقبلْنَ سعياً إليه. ثم موسى بن عمران عليه السلام وأصحابه السبعون الذين اختارهم صاروا معه إلى الجبل، فقالوا له: إنك قد رأيت الله سبحانه، فأرناه كما رأيته، فقال لهم: إني لم أَرَه، فقالوا: لن نؤمن حتّى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة فاحترقوا عن آخرهم، وبقي موسى وحيداً، فقال: يا ربِّ، اخترتُ سبعين رجلاً من بني إسرائيل، فجئت بهم، وأرجع وحدي، فكيف

يصدِّقني قومي بما أخبرهم به؟! فلو شئت أهلكتهم من قبلُ وإيّاي أتهلكنا بما فعل السفهاء منّا؟ فأحياهم الله عزَّ وجلَّ من بعد موتهم. وكلّ شيء ذكرته لك من هذا لا تقدر على دفعه؛ لأن التوراة والإنجيل والزبور والفرقان قد نطقت به، فإنْ كان كلّ مَنْ أحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص والمجانين يتّخذ ربّاً من دون الله فاتّخذ هؤلاء كلّهم أرباباً، ما تقول يا يهوديّ؟! فقال الجاثليق: القول قولك، ولا إله إلا الله.

٥. الفقرة الخامسة

ثم التفت إلى رأس الجالوت، فقال: يا يهوديّ، أقبل عليّ أسألك بالعشر الآيات التي أنزلت على موسى بن عمران عليه السلام، هل تجد في التوراة مكتوباً بنبأ محمد صلى الله عليه وآله وأمته: إذا جاءت الأمة الأخيرة، أتباع راكب البعير، يسبحون الربّ جدّاً جدّاً تسبيحاً جديداً في الكنائس الجدد، فليفرغ بنو إسرائيل إليهم وإلى ملكهم، لتطمئن قلوبهم، فإن بأيديهم سيوفاً ينتقمون بها من الأمم الكافرة في أقطار الأرض. أهكذا هو في التوراة مكتوب؟ قال رأس الجالوت: نعم، إنا لنجده كذلك، ثم قال للجاثليق: يا نصراني، كيف علمك بكتاب شعيا عليه السلام؟ قال: أعرفه حرفاً حرفاً، قال لهما: أتعرفان هذا من كلامه: يا قوم، إني رأيتُ صورة راكب الحمار لابساً جلابيب النور، ورأيت راكب البعير ضوءاً مثل ضوء القمر، فقالا: قد قال ذلك شعيا عليه السلام، قال الرضا عليه السلام: يا نصرانيّ، هل تعرف في الإنجيل قول عيسى عليه السلام: إني ذاهب إلى ربّكم وربّي، والبارقليطا جاء هو الذي يشهد لي بالحقّ، كما شهدت، وهو الذي يفسِّر لكم كل شيء، وهو الذي يبدأ فضائح الأمم، وهو الذي يكسر عمود الكفر، فقال الجاثليق: ما ذكرت شيئاً من الإنجيل إلاّ ونحن مقرّون به، فقال: أتجد هذا الإنجيل ثابتاً يا جاثليق؟ قال: نعم.

٦. الفقرة السادسة

قال الرضا عليه السلام: يا جاثليق، ألا تخبرني عن الإنجيل الأوّل حين افتقدتموه عند مَنْ وجدتموه، ومَنْ وضع لكم هذا الإنجيل؟ فقال له: ما افتقدنا الإنجيل إلاّ يوماً واحداً،

حتى وجدناه غضّاً طريّاً، فأخرجه إلينا يوحنا ومتّى، فقال له الرضاﷺ: ما أقلّ معرفتك بسنن الإنجيل وعلمائه! فإنْ كان هذا كما تزعم فلِمَ اختلفتم في الإنجيل؟! وإنما وقع الاختلاف في هذا الإنجيل الذي في أياديكم اليوم، فلو كان على العهد الأول لم تختلفوا فيه، ولكنّي مفيدك علم ذلك. اعلَمْ أنه لما افتقد الإنجيل الأول اجتمعت النصارى إلى علمائهم، فقالوا لهم: قتل عيسى ابن مريمﷺ، وافتقدنا الإنجيل، وأنتم العلماء، فما عندكم؟ فقال لهم ألوقا ومرقابوس: إن الإنجيل في صدورنا، ونحن نخرجه إليكم سفراً سفراً في كلّ أحد، فلا تحزنوا عليه، ولا تخلوا الكنائس، فإنا سنتلوه عليكم في كلّ أحد سفراً سفراً، حتّى نجمعه كلّه. فقعد ألوقا ومرقابوس ويوحنا ومتّى، فوضعوا لكم هذا الإنجيل، بعدما افتقدتم الإنجيل الأول، وإنما كان هؤلاء الأربعة تلاميذ تلاميذ الأوّلين، أعلمت ذلك؟ فقال الجاثليق: أما هذا فلم أعلمه، وقد علمتُه الآن، وبان لي من فضل علمك بالإنجيل، وسمعتُ أشياء ممّا علمته شهد قلبي أنها حقّ، فاستزدتُ كثيراً من الفهم، فقال له الرضاﷺ: فكيف شهادة هؤلاء عندك؟ قال: جائزة، هؤلاء علماء الإنجيل، وكل ما شهدوا به فهو حقٌّ.

٧. الفقرة السابعة

قال الرضاﷺ للمأمون ومَنْ حضره من أهل بيته ومن غيره: اشهدوا عليه، قالوا: قد شهدنا، ثم قالﷺ: للجاثليق: بحقّ الابن وأمه هل تعلم أن متّى قال: «إن المسيح هو ابن داوود بن إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب بن يهوذا بن حضرون»(١٩)؛ فقال مرقابوس في نسبة عيسى ابن مريمﷺ: إنه كلمة الله أحلّها في جسد الآدمي، فصارت إنساناً؛ وقال ألوقا: إن عيسى ابن مريمﷺ وأمه كانا إنسانين من لحمٍ ودم، فدخل فيها الروح القدس. ثم إنك تقول من شهادة عيسى على نفسه حقّاً أقول لكم: يا معشر الحواريين إنه لا يصعد إلى السماء إلاّ مَنْ نزل منها، إلاّ راكب البعير خاتم الأنبياء، فإنه يصعد إلى السماء وينزل. فما تقول في هذا القول؟ قال الجاثليق: هذا قول عيسى، لا ننكره، قال الرضاﷺ: فما تقول في شهاده ألوقا ومرقابوس ومتّى على عيسى وما نسبوه إليه؟

قال الجاثليق: كذبوا على عيسى، فقال: الرضا عليه السلام: يا قوم، أليس قد زكّاهم وشهد أنهم علماء الإنجيل وقولهم حقٌّ؟ فقال الجاثليق: يا عالم المسلمين، أحب أن تعفيني من أمر هؤلاء، قال الرضا عليه السلام: فإنا قد فعلنا، سَلْ يا نصرانيّ عمّا بدا لك، قال الجاثليق: ليسألك غيري، فلا وحقّ المسيح ما ظننتُ أن في علماء المسلمين مثلك.

ب. المناظرة الثانية: المناظرة مع رأس الجالوت

فالتفت الرضا عليه السلام إلى رأس الجالوت، فقال له: تسألني أو أسألك؟ فقال: بل أسألك، ولستُ أقبل منك حجّةً إلا من التوراة أو من الإنجيل أو من زبور داوود أو بما في صحف إبراهيم وموسى، قال الرضا عليه السلام: لا تقبل منّي حجّةً إلاّ بما تنطق به التوراة على لسان موسى بن عمران والإنجيل على لسان عيسى ابن مريم والزبور على لسان داوود.

١. الفقرة الثامنة

فقال رأس الجالوت: من أين تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله؟ قال الرضا عليه السلام: شهد بنبوته موسى بن عمران وعيسى ابن مريم وداوود خليفه الله عزَّ وجلَّ في الأرض، فقال له: ثبِّتْ قول موسى بن عمران، فقال له الرضا عليه السلام: هل تعلم يا يهودي أن موسى أوصى بني إسرائيل؟ فقال لهم: «إنه سيأتيكم نبيٌّ من إخوانكم، فيه فصدقوا، ومنه فاسمعوا»[٢٠]، فهل تعلم أن لبني إسرائيل إخوة غير ولد إسماعيل إنْ كنت تعرف قرابة إسرائيل من إسماعيل، والسبب الذي بينهما من قِبَل إبراهيم عليه السلام؟ فقال رأس الجالوت: هذا قول موسى لا ندفعه، فقال له الرضا عليه السلام: هل جاءكم من إخوة بني إسرائيل نبي غير محمد صلى الله عليه وآله؟ قال: لا، قال الرضا عليه السلام: أَوَليس قد صحّ هذا عندكم؟ قال: نعم، ولكنّي أحبّ أن تصحّحه إليّ من التوراة؟ فقال له الرضا عليه السلام: هل تنكر أن التوراة تقول لكم: جاء النور من قبل طور سيناء، وأضاء لنا من جبل ساعير، واستعلن علينا من جبل فاران؟[٢١]، قال رأس الجالوت: أعرف هذه الكلمات، وما أعرف تفسيرها، قال الرضا عليه السلام: أنا أخبرك به؛ أما قوله: جاء النور من قبل طور سيناء فذلك وحيُ الله تبارك وتعالى الذي أنزله على موسى بن عمران عليه السلام على جبل طور سيناء؛ وأما قوله:

وأضاء لنا من جبل ساعير فهو الجبل الذي أوحى الله عزّ وجلّ إلى عيسى ابن مريم عليه السلام وهو عليه؛ وأما قوله: واستعلن علينا من جبل فاران فذلك جبلٌ من جبال مكّة بينه وبينها يوم. وقال شعياء النبيّ عليه السلام، في ما تقول أنت وأصحابك في التوراة: رأيت راكبين أضاء لهما الأرض؛ أحدهما على حمار؛ والآخر على جمل، فمَنْ راكب الحمار؟ ومَنْ راكب الجمل؟ قال رأس الجالوت: لا أعرفهما، فخبِّرني بهما، قال: أما راكب الحمار فعيسى عليه السلام، وأما راكب الجمل فمحمد صلى الله عليه وآله، أتنكر هذا من التوراة؟ قال: لا، ما أنكره، ثم قال الرضا عليه السلام: هل تعرف حبقوق النبيّ عليه السلام؟ قال: نعم، إني به لعارف، قال: فإنه قال، وكتابكم ينطق به: «جاء الله تعالى بالبيان من جبل فاران، وامتلأت السموات من تسبيح أحمد وأمّته، يحمل خيله في البحر كما يحمل في البرّ، يأتينا بكتاب جديد بعد خراب بيت المقدس»[22] (يعني بالكتاب الفرقان [القرآن])، أتعرف هذا وتؤمن به؟ قال رأس الجالوت: قد قال ذلك حبقوق النبيّ عليه السلام، ولا ننكر قوله، قال الرضا عليه السلام: فقد قال داوود في زبوره، وأنت تقرأه: اللهم ابعث مقيم السنّة بعد الفترة، فهل تعرف نبياً أقام السنّة بعد الفترة غير محمد صلى الله عليه وآله؟ قال رأس الجالوت: هذا قول داوود، نعرفه ولا ننكره، ولكنْ عنى بذلك عيسى، وأيّامه هي الفترة، قال له الرضا عليه السلام: جهلت أن عيسى عليه السلام لم يخالف السنّة، وكان موافقاً لسنّة التوراة، حتّى رفعه الله إليه، وفي الإنجيل مكتوبٌ: «إن ابن البرّة ذاهب، والبارقليطا جاء من بعده، وهو الذي يحفظ الآصار، ويفسر لكم كل شيء، ويشهد لي كما شهدتُ له أنا. جئتكم بالأمثال، وهو يأتيكم بالتأويل»[23]، أتؤمن بهذا في الإنجيل؟ قال: نعم.

٢. الفقرة التاسعة

فقال له الرضا عليه السلام: يا رأس الجالوت، أسألك عن نبيك موسى بن عمران عليه السلام، فقال: سَلْ، قال: ما الحجّة على أن موسى ثبتت نبوته؟ قال اليهودي: إنه جاء بما لم يجئ به أحدٌ من الأنبياء قبله، قال له: مثل ماذا؟ قال: مثل فلق البحر، وقلبه العصا حيّةً تسعى، وضربه الحجر فانفجرت منه العيون، وإخراجه يده بيضاء للناظرين، وعلاماته لا يقدر الخلق على مثلها، قال له الرضا عليه السلام: صدقت في أنه كانت حجّته

على نبوته أنه جاء بما لا يقدر الخلق على مثله، أفليس كلّ مَنْ ادّعى أنه نبيٌّ ثم جاء بما لا يقدر الخلق على مثله وجب عليكم تصديقه؟! قال: لا؛ لأن موسى عليه السلام لم يكن له نظيرٌ لمكانه من ربّه وقربه منه، ولا يجب علينا الإقرار بنبوة مَنْ ادّعاها حتّى يأتي من الإعلام بمثل ما جاء به، فقال الرضا عليه السلام: فكيف أقررتم بالأنبياء الذين كانوا قبل موسى عليه السلام، ولم يفلقوا البحر، ولم يفجروا من الحجر اثني عشرة عيناً، ولم يخرجوا أيديهم مثل إخراج موسى يده بيضاء، ولم يقلبوا العصا حيّةً تسعى؟ قال اليهودي [وهنا غيّر رأس الجالوت كلامه المتقدّم]: قد خبرتك أنه متى ما جاؤوا على نبوتهم من الآيات بما لا يقدر الخلق على مثله، ولو جاؤوا بما يجيء به موسى، أو كان على غير ما جاء به موسى، وجب تصديقهم، قال له الرضا عليه السلام: يا رأس الجالوت، فما يمنعك من الإقرار بعيسى ابن مريم وقد كان يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثمّ ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله تعالى؟ قال رأس الجالوت: يقال: إنه فعل ذلك ولم نشهَدْهُ، قال الرضا عليه السلام: أرأيت ما جاء به موسى من الآيات، شاهدته؟ أليس إنما جاءت الأخبار من ثقات أصحاب موسى أنه فعل ذلك؟ قال: بلى، قال: فكذلك أيضاً أتتكم الأخبار المتواترة بما فعل عيسى ابن مريم عليه السلام، فكيف صدقتم بموسى ولم تصدّقوا بعيسى؟ فلم يَجِدْ جواباً، قال الرضا عليه السلام: وكذلك أمر محمد صلى الله عليه وآله، وما جاء به، وأمر كلّ نبي بعثه الله. ومن آياته أنه كان يتيماً فقيراً راعياً أجيراً، لم يتعلّم كتاباً ولم يختلف إلى معلّم، ثم جاء بالقرآن الذي فيه قصص الأنبياء عليهم السلام وأخبارهم حرفاً حرفاً، وأخبار مَنْ مضى ومَنْ بقي إلى يوم القيامة، ثم كان يخبرهم بأسرارهم وما يعملون في بيوتهم، وجاء بآياتٍ كثيرة لا تحصى، قال رأس الجالوت: لم يصحّ عندنا خبر عيسى، ولا خبر محمد صلى الله عليه وآله، ولا يجوز لنا أن نقرّ لهما بما لا يصحّ، قال الرضا عليه السلام: فالشاهد الذي شهد لعيسى ولمحمد صلى الله عليه وآله شاهدُ زورٍ؟ فلم يَجِدْ جواباً.

ج. نظرة على هذه الرواية

وفي مستهل دراستنا لهذه الرواية لا بُدَّ أن نلقي نظرة على سندها.

إن الذي نقل هذه الرواية هو الشيخ الصدوق في كتابَيْه (عيون أخبار الرضا عليه السلام) و(التوحيد)، وأما المصادر الأخرى فإنما اعتمدت في نقل هذه الرواية على هذين المصدرين. وقد ذكر الشيخ الصدوق سنده إلى هذه الرواية على النحو التالي: «حدَّثنا أبو محمد جعفر بن عليّ بن أحمد الفقيه القمّي ثم الإيلاقي ـ رضي الله عنه ـ قال: أخبرنا أبو محمد الحسن بن محمد بن عليّ بن صدقة القمّي قال: حدَّثنا أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الأنصاري الكجي قال: حدَّثني مَنْ سمع الحسن بن محمد النوفلي ثمّ الهاشمي يقول:...».

وبذلك يكون رجال سند هذه الرواية هم كلٌّ من:

١ـ أبو محمد جعفر بن عليّ بن أحمد الفقيه القمّي ثم الإيلاقي

وهو أستاذ الشيخ الصدوق، لم يَرِدْ توثيقٌ بحقّه في المصادر الرجالية[٢٤]، ولكنْ حيث قال الشيخ الصدوق في حقّه: «رضي الله عنه» يثبت أنه ممدوحٌ عنده في الحدّ الأدنى.

٢ـ أبو محمد الحسن بن محمد بن عليّ بن صدقة القمّي

لم يَرِدْ عنه أيّ شيء في المصادر الرجالية. ولم تنقل عنه المصادر الحديثية سوى روايتين: **إحداهما**: مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع علماء الأديان في مَرْو (وهي الرواية المتقدّمة)؛ **والأخرى**: مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي[٢٥].

٣ـ أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الأنصاري الكجي

لم يَرِدْ عنه شيء في المصادر الرجالية، والرواية الوحيدة المنقولة عنه في الكتب الروائية هي هذه الرواية[٢٦].

٤ـ مَنْ سمع الحسن بن محمد النوفلي ثمّ الهاشمي

هذا العنوان يثبت أن هذه الرواية مرسلة.

هـ. الحسن بن محمد النوفلي ثمّ الهاشمي

لم يَرِدْ له ذكرٌ في المصادر الرجالية، ولا نجد له في المصادر الحديثية سوى ثلاث روايات فقط[٢٧].

وبذلك تكون هذه الرواية ـ بالإضافة إلى إرسالها ـ ضعيفة السند.

نصّ الرواية

إن نصّ هذه الرواية يحتوي بشكلٍ عام على العديد من مواطن الإبهام والغموض، بالإضافة إلى الأخطاء العلمية والتاريخية، والنقص في المحتوى. ويبدو أن ناقل هذه المناظرة الوحيد (الحسن بن محمد النوفلي) لم يتمكّن من مواكبة المناظرة ونقل جميع المسائل والموضوعات المتبادلة بين الإمام الرضا عليه السلام والعالمين (المسيحي واليهودي) بشكلٍ كامل. يضاف إلى ذلك أنه لم يكن ـ على ما يبدو ـ متخصّصاً في علم الأديان، ومن هنا فقد وقع في الكثير من الأخطاء وسوء الفهم عند نقله لمضامين المناظرة. ولذلك من المناسب هنا أن نعمل على دراسة محتوى ومضمون مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع الجاثليق ورأس الجالوت بشكلٍ دقيق. وسوف نتناول الموارد الإشكالية في هذه المناظرة تحت العناوين الأربعة الرئيسة التالية:

١. مواطن الإبهام والغموض.

٢. الأخطاء العلمية.

٣. التناقض الداخلي في الرواية.

٤. الإشكالات غير الواردة.

١. مواطن الإبهام والغموض

عند دراستنا لهذه المناظرة نواجه الكثير من مواطن الغموض التي تجعل فهم الرواية مشكلاً:

أ. عدم ذكر أصل النص في موارد الاستشهاد بالكتاب المقدّس

لقد استشهد الإمام عليه السلام في مواطن متعددة من هذه المناظرة بنصّ الإنجيل أو

التوراة. وقد ذكر النوفلي في بعض هذه الموارد نصّ الإنجيل أو التوراة، ويمكن العثور على شيء منه في الكتاب المقدّس الراهن. ولكنْ في بعض الموارد الأخرى لا نجد في نصّ الإنجيل أو التوراة أيّ إشارة إلى تلك الموارد التي استشهد بها الإمامعليه السلام، في حين أنها يمكن ـ بالالتفات إلى مضمونها ـ أن تكون على درجةٍ كبيرة من الأهمّية.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه في الفقرة الأولى من المناظرة يذكر الراوي أن الإمامعليه السلام يبيِّن للجاثليق ورأس الجالوت ذكر اسم النبيّ الأكرم وأهل بيته في الكتاب المقدّس، ولكنْ رغم أهمّية هذا الأمر، وإقرار هذين العالمين (اليهودي والمسيحي)، لا توجد أيّ إشارة أو إحالة إلى النصّ الذي يحتوي على هذه الأسماء. إن أهمية هذا الجزء من المناظرة لا يخفى على أحدٍ؛ إذ إن إشارة الراوي إلى نصّ الكتاب المقدّس، مع بيان المصدر والإحالة إليه، تساعد المسلمين في إثبات أحقّيتهم في مواجهة اليهود والمسيحيين إلى حدٍّ كبير. هذا، في حين أن الراوي يذكر موارد أخرى من الكتاب المقدّس استشهد بها الإمامعليه السلام أيضاً، ولكنّه مع ذلك يشير إلى موضعها ويحيل إلى مصدرها رغم قلّة أهمّيتها بالقياس إلى هذه البشارة!

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لو أن هذا الاسم الذي ذكره الإمام الرضاعليه السلام كان موجوداً في الكتاب المقدّس حقّاً، وإن الجاثليق ـ طبقاً لادّعاء الراوي ـ قد أقرّ بوجوده، لا تعود هناك من حاجةٍ إلى مواصلة المناظرة؛ إذ إن إقرار الجاثليق بوجود اسم النبيّ وأهل بيته في الكتاب المقدّس يعني الاعتراف بأحقّية الخصم، ومعه لا تكون هناك ضرورةٌ من الناحية الفنية إلى متابعة المناظرة. ولكنْ على الرغم من إقرار الجاثليق بكثرة علم ومعرفة الإمام الرضا بالإنجيل نجده في الفقرة الثانية يسأله عن عدد الحواريين وعلماء الإنجيل! في حين أنه بعد الإخفاق في الخطوة الأولى من هذه المناظرة، والاعتراف بسعة علم الإمام ومعرفته بالكتاب المقدّس، لا يبدو قيام الجاثليق في الخطوة الثانية بطرح مثل هذا السؤال الساذج والسطحي على الإمام أمراً منطقياً.

ب ـ عدم بيان طريقة الاستدلال بالكلمات المستند إليها في نصّ المناظرة

نشاهد في العديد من الموارد أنه بعد أن يستدلّ الإمام لبيان مراده بموضعٍ من

الإنجيل أو التوراة، رغم عدم وضوح طريقة دلالة ذلك الموضع على المراد، لا توجد أيّ إشارة إلى كيفية الاستدلال بتلك الفقرة. وبعد ذلك نلاحظ أن الجاثليق يقرّ بما يقوله الإمام، دون مطالبته ببيان كيفية الاستدلال. فحتّى لو سلَّمنا بأن كيفية الاستدلال كانت واضحة للجاثليق كان بإمكانه كسب الوقت في المناظرة لصالحه من خلال مطالبة الإمام ببيان كيفية استدلاله بتلك المواضع على مراده. ومن ذلك أن الإمام في الفقرة الخامسة ـ على سبيل المثال ـ يستدلّ بكلام أشعيا القائل: «إني رأيت صورة راكب الحمار لابساً جلابيب النور، ورأيت راكب البعير ضوءاً مثل ضوء القمر»، وبعد ذلك يستند إلى كلامٍ للسيد المسيح عليه السلام في الإنجيل يقول: «إني ذاهبٌ إلى ربكم وربي، والبارقليطا هو الذي يشهد لي بالحقّ، كما شهدتُ له، وهو الذي يفسّر لكم كلّ شيء». وبعد استشهاد الإمام عليه السلام يقرّ الجاثليق بوجود هاتين الفقرتين، وينتهي الكلام عند هذا الحدّ، في حين أن دلالة هاتين الفقرتين على مراد الإمام غير واضحة، ولا سيَّما أن هناك الكثير من الكلام حول دلالة كلمة «بارقليطا»؛ وهذا يعني أن هذه الكلمة غير صريحة في البشارة بظهور النبيّ الأكرم. وعليه لم يتّضح الأمر الذي اعترف به الجاثليق في هذا المورد أساساً، وما الذي كان الإمام الرضا عليه السلام بصدد إثباته.

ج ـ طريقة تأليف الإنجيل، وإقرار الإمام بصحّته

في الفقرة السادسة يشير الإمام الرضا عليه السلام إلى فقدان الإنجيل، ثم قال: إن الإنجيل الراهن من تأليف بعض الحواريين، من أمثال: لوقا ويوحنا. وبالالتفات إلى أن الحواريين ـ طبقاً لبعض المصادر الإسلامية[٢٨] ـ باستثناء (يهوذا الإسخريوطي)[٢٩] هم من الراسخين في الإيمان يكون هذا الكلام من الإمام الرضا عليه السلام إقراراً ضمنيّاً بصحة المضامين الموجودة في الإنجيل؛ لأنه قد جمعه وألَّفه الحواريون بأنفسهم. ومع الالتفات إلى انعقاد حلقة هذه المناظرة في حدود القرن العاشر للميلاد[٣٠] فإن الإنجيل الراهن لا يختلف عن الإنجيل الذي كان متوفّراً في تلك الفترة، وبذلك يكون الإمام الرضا عليه السلام قد أيَّد صحّة الإنجيل الراهن أيضاً.

كما أنه لا بُدَّ من الالتفات إلى أنه طبقاً لتاريخ تأليف الإنجيل بعد القرن الأول للميلاد (حوالي عام ١٢٠م) ـ من قبيل: إنجيل توما، وإنجيل برنابا، وإنجيل مريم المجدلية ـ أخذت المسيحية في منتصف القرن الثاني للميلاد تفكّر بتقنين الإنجيل بالتدريج، حتّى أقرّت الأناجيل الراهنة في نهاية القرن الرابع للميلاد تحت عنوان العهد الجديد. من هنا فإن التوضيح الذي يقدِّمه الإمام إلى الجاثليق في ما يتعلق بتأليف الكتاب المقدَّس يتعارض مع التاريخ الرسمي للكتاب المقدَّس. ولو سلَّمنا صحّة الرواية وصحة هذا النقل كان على الجاثليق ـ في الحدّ الأدنى ـ أن يعترض على هذا الكلام، ويذكر التاريخ الرسمي للإنجيل في ذات المناظرة؛ لأن هذا هو المطلوب من إقامة المناظرة بين الأطراف المتخالفة في الآراء، وليس الإقرار بمدَّعيات الخصم حتّى إذا كانت متعارضة مع العقيدة الرسمية للشخص المناظر.

د. اعترافاتٌ مبهمة

في الفقرة السابعة يستشهد الإمام الرضا عليه السلام بأربع مواضع من الإنجيل، وهي:

ـ كلام متّى: «المسيح هو ابن داوود بن إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب بن يهوذا بن حضرون».

ـ كلام مرقابوس [مرقس]: «إنه كلمة الله أحلّها في جسد الآدمي، فصارت إنساناً».

ـ كلام ألوقا [لوقا]: «إن عيسى ابن مريم عليه السلام وأمه كانا إنسانين من لحمٍ ودم، فدخل فيهما الروح القدس».

ـ كلام السيد المسيح عيسى: «يا معشر الحواريين، إنه لا يصعد إلى السماء إلاّ مَنْ نزل منها، إلاّ راكب البعير خاتم الأنبياء، فإنه يصعد إلى السماء وينزل».

ثم جعل الإمام الرضا عليه السلام القول الرابع في تعارض مع الأقوال الثلاثة الأولى، إلى الحدّ الذي اضطرّ معه الجاثليق ـ رغم إقراره السابق ـ إلى تكذيب متى ومرقابوس [مرقس] وألوقا [لوقا]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو التناقض القائم بين هذه النصوص؟! إذ إن العبارات الثلاثة الأولى تثبت بشرية السيد المسيح، والعبارة

الرابعة تتحدث بشأن نبوءة بظهور نبيٍّ في آخر الزمان. يبدو أن الرواية في هذا الموضع تشتمل على غموضٍ وإبهام؛ إذ لم توضِّح ما الذي دعا الجاثليق إلى تكذيب متّى ومرقابوس [مرقس] وألوقا [لوقا]؟ إن الاحتمال الوحيد الذي يمكن لنا أن نحتمله هنا هو أن يكون الإمام الرضا عليه السلام قد ذكر كلاماً آخر عن السيد المسيح يثبت فيه ألوهيّته بشكلٍ يتناقض مع العبارات الثلاثة الأولى، بَيْدَ أن الراوي لم يتمكّن من نقل الرواية بشكلٍ صحيح.

هـ. البشارة بظهور نبيّ الإسلام

وفي الفقرة الثامنة من هذه المناظرة، وفي الخطاب الموجّه إلى رأس الجالوت، استند الإمام الرضا عليه السلام إلى عبارةٍ من الزبور تقول: «اللهم ابعث مقيم السنّة بعد الفترة»، ثم ذكر الإمام عليه السلام أن المقصود من هذا الكلام هو نبيّ الإسلام. بَيْدَ أن رأس الجالوت طبّق هذا الكلام على السيد المسيح عيسى، وأجابه الإمام عليه السلام بأن عيسى إنما واصل مسيرة التوراة، ولم يأتِ بدينٍ جديد، ولذلك حيث كان نبيّ الإسلام هو الذي جاء بالدين الجديد فيجب أن يكون هو المقصود بذلك الكلام، دون النبيّ عيسى عليه السلام.

وهنا يَرِدُ إشكالان:

أولاً: إن اليهود يؤمنون بظهور مسيحٍ يُعيد إلى بني إسرائيل عزّتهم. ويكمن الاختلاف بين المسيحيين واليهود في أن المسيحيين يرَوْن أن عيسى هو المسيح الموعود، بينما ينكر اليهود ذلك، ومن هنا صاروا بصدد قتله. وعليه كيف يمكن لرأس الجالوت أن يفسِّر نبوءة النبيّ داوود بعيسى ابن مريم، في حين أنه صرَّح بعدم اعتقاده بنبوّته مراراً وتكراراً؟

وثانياً: إن مفردة «الإحياء» في المعاجم اللغوية تعني إعادة الميّت إلى الحياة، وليس خلق كائنٍ جديد من العدم. وإن الشريعة التي جاء بها السيد المسيح عيسى هي استمرار للشريعة التوراتية (مع اختلافٍ يسير). وفي الحقيقة إن الشعار الذي رفعه النبيّ عيسى عليه السلام هو العودة إلى الشريعة التوراتية والعمل بها، ولذلك نشاهد في مواضع

متعدّدة من الإنجيل أن أهمّ اعتراض للنبي عيسى عليه السلام على الفرّيسين والصدوقين هو انتهاكهم للشريعة التوراتية وعدم احترامهم لها. إلاّ أن الشريعة التي جاء بها نبيّ الإسلام كانت شريعةً جديدة لا علاقة لها بشأن الشريعة التوراتية. ومن خلال التدقيق في رسالة النبيّ عيسى عليه السلام ورسالة نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله ندرك أن النبي عيسى عليه السلام هو الذي عمل على إحياء شريعة التوراة، وليس نبيّ الإسلام.

ثم واصل الإمام الرضا عليه السلام استدلاله في إثبات مدّعاه من خلال الاستناد إلى فقرة من الإنجيل، وهي: «إن ابن البرّة ذاهب، والبارقليطا جاء من بعده، وهو الذي يحفظ الآصار، ويفسِّر لكم كلّ شيء، ويشهد لي كما شهدت له أنا. جئتكم بالأمثال، وهو يأتيكم بالتأويل». إن طريقة استدلال الإمام الرضا عليه السلام بهذه الفقرة ظاهرةٌ في أن فهم هذا الموضع يساعد في فهم استدلاله بكلام النبيّ داوود عليه السلام في الزبور. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا:

أوّلاً: لا يُرى ترابطٌ بين عبارات هذا النصّ؛ فهو تارةً يتحدّث عن مجيء مَنْ يعمل على إحياء الشريعة؛ وفي موضعٍ آخر عن مجيء بارقليطا بعد النبيّ عيسى عليه السلام. فما هو الدليل الذي أقامه الإمام الرضا عليه السلام على القول بأن البارقليطا هنا هو مَنْ قام بإحياء شريعة التوراة؟ لماذا نجد في بداية هذه الرواية إشارةً غامضة إلى استدلال الإمام الرضا عليه السلام بالزبور، ثم بالإنجيل، لنواجه بعد ذلك إقرار رأس الجالوت؟ إن كلام الإمام عليه السلام هنا وكيفية استدلاله بالإنجيل من الغموض بحيث يُثار بإزاء إقرار رأس الجالوت السؤال التالي: ما هو الكلام الذي قيل هنا وأدّى إلى إقرار واعتراف رأس الجالوت؟

وثانياً: على الرغم من شهرة تفسير الـ «بارقليطا» بين المسلمين بأنه «محمود ومحمد»، وأنه يرمز إلى نبي الإسلام، إلاّ أن هذا الظهور ليس من القوّة بحيث لا نحتاج في إثباته إلى استدلال. لقد حمل المسيحيون هذه الكلمة على «الروح القدس»، واستدلوا على هذا المدّعى. وعليه فإن مجرّد ذكر هذا الاسم ـ في مثل هذه المناظرة الهامّة جدّاً ـ دون الإشارة إلى كيفية الاستدلال به لا يقدِّم شيئاً للمستدلّ.

وثالثاً: كما تقدَّم أن أشرنا فإن رأس الجالوت لم يكن سوى شخصٍ يهودي،

ولن يمكن لمثله أن يؤمن بأيّ شكلٍ من الأشكال بظهور النبيّ عيسى، ولا بكتاب اسمه الإنجيل، وعليه كيف يستند الإمام لإثبات مدّعاه في مواجهة هذا العالم اليهودي بكلام النبيّ عيسىﷺ وكتاب الإنجيل؟!

٢. الإشكالات العلمية

إن من بين المشاكل التي نشاهدها في هذه الرواية بعض الإشكالات العلمية الواردة عليها، والتي سنشير إليها في ما يلي:

أ. كلام يوحنا الديلمي

في مستهلّ المناظرة يعلن الإمام الرضاﷺ للجاثليق أنه بصدد إثبات نبوّة النبيّ محمدﷺ من كلام يوحنا الديلمي، ثم أخذ الإمام الرضاﷺ ـ بناء على ما نقله الراوي ـ ينقل فقرات من الإنجيل الثالث. وعلى أساس تبويب الكتاب المقدّس يقع إنجيل يوحنا في التسلسل الرابع للأناجيل الأربعة، وليس هو الإنجيل الثالث.

ب. أقرب الحواريين إلى عيسى المسيحﷺ

في الفقرة الثانية يرى الإمام الرضاﷺ أن عدد الحواريين هو اثنا عشر شخصاً، وأن أعلمهم هو ألوقا [لوقا]، وأما يوحنا (صاحب إنجيل يوحنا) فلم يعتبره من الحواريين، بل اعتبره واحداً من علماء الإنجيل.

وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى بعض الأمور:

أوّلاً: لقد ذكر إنجيل متّى أسماء الحواريين صراحة [وليس من بينهم لوقا]، وعليه لا يُعَدّ ألوقا [لوقا] من الحواريين، وإنما هو من تلاميذ الحواريين. وبذلك يكون كلام الإمام الرضاﷺ هنا مخالفاً لصريح كلام الإنجيل، وكان من الطبيعي أن يعترض الجاثليق على كلام الإمام الرضا في هذا الشأن.

ثانياً: إن الإمام الرضاﷺ في الفقرة السادسة لا يكتفي بعدم اعتبار ألوقا وثلاثة أشخاص آخرين من كُتّاب الأناجيل من الحواريين فحَسْب، بل يعتبرهم من

تلاميذ تلاميذ المسيح، ولا يخفى أن هذا يمثِّل تناقضاً واضحاً لما ورد من أنه يعتبر ألوقا [لوقا] هو الأعلم من بين الحواريين.

ثالثاً: إن المصادر الإسلامية قد أشارت إلى شمعون الصفا (بطرس) بوصفه وصيّ النبيّ عيسى‏‏. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن النبي الأكرم قال: «فلما أراد الله أن يرفعه [أي عيسى‏] أوحى إليه أن استودع نور الله وحكمته وعلم كتابه شمعون بن حمون الصفا»[٣١]. وفي روايةٍ أخرى عن النبيّ الأكرم أنه قال لعليّ‏: «يا عليّ، أنت مني بمنزلة هبة الله من آدم، وبمنزلة سام من نوح، وبمنزلة إسحاق من إبراهيم، وبمنزلة هارون من موسى، وبمنزلة شمعون من عيسى، إلاّ أنه لا نبيّ بعدي»[٣٢]. وعليه فقد كان لشمعون بعد النبيّ عيسى‏ مقام الوصية، فكيف يمكن تصوُّر أن يكون هناك مَنْ هو أفضل وأعلم منه بين الحواريين؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الشخص المفضول لا يمكن أن يكون حجّةً على مَنْ هو أفضل منه.

ج ـ يوم المسيحيين المقدّس

أشار الإمام الرضا‏ في الفقرة السادسة إلى أن المسيحيين الأوائل، ومن بينهم الحواريين، كانوا يجتمعون في أيام الآحاد لإقامة مراسمهم الدينية.

ولكنْ يجب الالتفات إلى أن المسيحية الأولى لم تكن كياناً منفصلاً عن المجتمع اليهودي، ولذلك فإن المسيحيين الأوائل كانوا يقومون بالشعائر الدينية على طبق التعاليم اليهودية. وفي الحقيقة لم يكن هناك في بداية الأمر فرقٌ بين اليهودية والمسيحية الأولى إلاّ في الإيمان بظهور المسيح الموعود وعدم ظهوره. ومن هنا كان المسيحيون يقيمون مراسمهم الدينية في أيام السبت من الأسبوع. إلاّ أنهم أخذوا لاحقاً، وبالتدريج في القرن...، يميِّزون أنفسهم من اليهود، وخصَّصوا يوم الأحد لممارسة عباداتهم. وعليه فبالنسبة إلى التاريخ الذي يشير إليه الإمام الرضا (قبل إعادة كتابة الأناجيل) كانت المراسم الدينية للمسيحيين تُقام في أيام السبت، دون الأحد.

د ـ نسب النبي عيسى

في الفقرة السابعة ينقل الراوي عن الإمام الرضا‏ نسب النبيّ عيسى من

إنجيل متّى، قائلاً: «إن المسيح هو ابن داوود بن إبراهيم بن إسحاق بن يعقوب بن يهوذا بن حضرون».

وعلى هذا الأساس يكون إسحاق النبيّ والد النبيّ إبراهيم، ويكون يعقوب والد إسحاق، ويهوذا والد يعقوب، وحضرون والد يهوذا! وهذا بدوره مخالفٌ للمسلّمات التاريخية أيضاً. لا شَكَّ في أن النبي إبراهيم عليه السلام كان له ولدان، وهما: (إسماعيل) و(إسحاق). وقد نشأ هذا الخطأ والخلط من أن عبارة إنجيل متى تقول: «كتاب ميلاد يسوع المسيح بن داوود بن إبراهيم، إبراهيم وَلَدَ إسحاق، وإسحاق وَلَدَ يعقوب، ويعقوب وَلَدَ يهوذا وإخوته، ويهوذا وَلَدَ فارص وزارح من ثامار، وفارس وَلَدَ حصرون، وحصرون وَلَدَ أرام»(٣٣).

يبدو أن أحد رواة هذه الرواية أراد في هذا الموضع أن ينقل نصّ عبارة الإنجيل بعينه، ولكنّه لم يدقّق في العبارة جيّداً، وخلط بين الأسماء، ووضع أسماء الآباء في موضع أسماء الأبناء.

هـ ـ اليهود وإنكارهم للنبي عيسى والإنجيل

إن من بين مشاكل هذه الرواية اضطرابها من حيث رأي واعتقاد رأس الجالوت بالنبي عيسى المسيح عليه السلام. فعلى الرغم من أن اليهود بأجمعهم لا يؤمنون بظهور النبي عيسى المسيح، ونزول الإنجيل، بل ويعتبرون عيسى شخصاً كاذباً ومفترياً ـ والعياذ بالله ـ، كما يجمع المسيحيون واليهود على أن عيسى قد قتل على أيدي اليهود، وعلى الرغم من الإشارة المتكرّرة من رأس الجالوت في نهاية المناظرة إلى أنه لا يعتقد ولا يؤمن بعيسى المسيح، ولا يعتبر الحجّية للإنجيل (حيث ينكر ظهور معجزات على يد السيد المسيح عيسى؛ بسبب عدم توفّر الأدلة القطعية على ذلك)، نجد في بعض فقرات هذه المناظرة أن رأس الجالوت يطالب الإمام الرضا عليه السلام أكثر من مرّةٍ أن يأتيه ببيّنةٍ من الإنجيل وكلام النبيّ عيسى عليه السلام، وكان الإمام الرضا عليه السلام يلبي طلب الجالوت، ويثبت مدّعاه لرأس الجالوت بعباراتٍ من الإنجيل. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن رأس الجالوت يقول للإمام الرضا عليه السلام في بداية المناظرة: «ولستُ أقبل منك حجّةً إلاّ من

التوراة أو من الإنجيل [الذي لا يؤمن به بحَسَب الفرض] أو من زبور داوود أو بما في صحف إبراهيم وموسى». وقد قبل الإمام الرضا عليه السلام بدَوْره هذا الشرط، وقال لرأس الجالوت: «لا تقبل منّي حجّةً إلا بما تنطق به التوراة على لسان موسى بن عمران، والإنجيل على لسان عيسى ابن مريم، والزبور على لسان داوود».

أما ما ورد في الفقرة الثامنة، حيث يعمد رأس الجالوت إلى تطبيق نبوءة النبيّ داوود عليه السلام بشأن ظهور مَنْ يحيي الشريعة على النبيّ عيسى عليه السلام! فيجب التدقيق هنا بأن هذا المجلس كان عبارةً عن مناظرة بالغة الخطورة؛ إذ حضرها جماعةٌ من كبار علماء اليهود في مواجهة كبار علماء المسلمين، وإن أيّ تراجع أو انتكاسة يمنى بها أيّ واحد من الطرفين في تلك المناظرة يعني اندحاراً وسقوطاً لذلك الدين الذي ينتمي إليه، ومن هنا لا نجد موضعاً من الإعراب للمناظرة بين عالمٍ يهودي وعالمٍ مسلم حول كلام النبيّ عيسى والإنجيل؛ لأن هذا يشبه تماماً أن يتحاور عالم شيعي مع عالم سنّي؛ لكي يثبت كلّ واحدٍ منهما مذهبه، ويجعلان من العقيدة البهائية محوراً للنقاش والحوار فيما بينهما!

و ـ النبي عيسى عليه السلام شخصية ثنائية

في الفقرة الثالثة عمد الإمام الرضا عليه السلام إلى إثارة موضوع بالغ الحساسية والأهمّية، حيث يُشير إلى تأليه السيد المسيح. فبعد أن استدرج الجاثليق إلى الاعتراف بأن عيسى عليه السلام كان مثابراً على العبادة يتوجّه إليه بالسؤال، قائلاً: مَنْ هو المعبود الذي كان يعبده عيسى؟! فإنه إنْ كان يعبد الله فالإله عند المسيحيين هو النبيّ عيسى نفسه، ولا معنى لأن يقوم الإله بعبادة نفسه. وقد روى النوفلي هنا أن الجاثليق ظلّ ساكتاً، ولم يَجِدْ جواباً.

ولكنْ يبدو أن هذا الإشكال غير وارد على الاعتقاد بتأليه المسيح؛ وذلك لأن المسيحية ترى شخصية ثنائية للسيد المسيح، أو بعبارةٍ أخرى: هناك شخصيتان للسيد المسيح: **إحداهما**: الشخصية الإلهية التي تمثّل الأقنوم الثاني من الأقانيم الثلاثة، **والشخصية الأخرى**: هي الشخصية الإنسانية التي حلّت وتبلورت في البتول مريم

العذراء عليها السلام، ثم جاءت بواسطتها إلى هذه الدنيا. وقد ابتكرت المسيحية هاتين الشخصيتين للسيد المسيح؛ كي لا يَرِدَ الإشكال المذكور عليها، وبذلك يكون السيد المسيح في بُعْده الأرضي عابداً للإله بأقانيمه الثلاثة.

النتائج

يبدو أن الراوي الذي نقل هذه المناظرة؛ حيث لم يكن على دراية بعلم الأديان، لم يتمكّن من استيعاب الأبحاث والمسائل المتبادلة بين المتحاورين في هذه المناظرة بشكلٍ كامل. كما ربما أمكن لنا أن نحتمل بأن الضعف العلمي قد أدّى بالراوي إلى نسيان بعض أهمّ محاور هذه المناظرة، ولم يتمكن من نقلها بشكلٍ صحيح. ومن هنا نلاحظ أنه رغم نقله نصّ عبارات الإنجيل والتوراة في بعض الموارد التي يستند فيها الإمام الرضا عليه السلام، إلاّ أنه يتجاهل الإحالة في بعض الموارد الأخرى الأكثر أهمّية (من قبيل: ما نجده في بداية المناظرة، حيث يصرّح الإمام الرضا عليه السلام بوجود اسم النبيّ وأهل بيته في الإنجيل، وعلى الرغم من الأهمّية البالغة لهذه المسألة، إلاّ أنه لم يتمكّن من الإحالة إلى المصدر المشتمل على ذكر هذه الأسماء من الإنجيل). كما أنه يرتكب بعض الأخطاء في نقله لموارد أخرى من التوراة والإنجيل (كما في بيان نسب عيسى عليه السلام)، ولا نجد له في الكثير من الموارد أثراً في الكتاب المقدّس الراهن.

يبدو أن علينا أن نعزو جميع هذه الإشكالات إلى ضعف الراوي أو الرواة الذين تكفّلوا بنقل هذه المناظرة الهامّة والخطيرة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الإمام الرضا عليه السلام في نهاية الفقرة الرابعة وبعدها يقيم إجاباتٍ نقضية على القول بألوهية السيد المسيح، ويخاطب الجاثليق بـ «يا يهوديّ»! وهذا الخطأ الفاحش وأمثاله يثبت عدم دقّة الراوي (وهو بالمناسبة مجهول الحال) أو الرواة بعده (ولم يَرِدْ ذكر اسمه في الرواية، وبذلك تكون هذه الرواية مرسلةً بحَسَب المصطلح الروائي)، الأمر الذي يؤدي إلى ضعفها من الناحية العلمية، واضطرابها من الناحية المضمونية، وبالتالي فإن هذا الأمر يثبت عدم اعتبارها.

الهوامش

(١) انظر: تاريخ ابن خلدون ٣: ١٥٢ و٣١٠ و٣٨١، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

(٢) انظر: جوستاف لوبون، تمدّن إسلام وعرب: ٢٠٩ (مترجم إلى اللغة الفارسية).

(٣) ابن النديم، الفهرست: ٣٥٣.

(٤) سلسلة آثار المؤتمر العالمي الثاني للإمام الرضا‌عليه‌السلام ٢: ٤٣٠ ـ ٤٣١ (مقالة مناظرات الإمام التاريخية) (مصدر فارسي).

(٥) انظر: طه حسين، آيينه إسلام: ٢٦٦، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور آيتي.

(٦) وهو اليوم الثامن من شهر ذي الحجة. وهناك مَنْ يحتمل أن اختيار هذا اليوم بالذات كان بداعي حضور أكبر عدد ممكن من العلماء.

(٧) الصدوق، عيون أخبار الرضا‌عليه‌السلام ١: ١٧٩.

(٨) المصدر السابق ٢: ١٥٦.

(٩) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، سلسلة آثار المؤتمر العالمي الثاني للإمام الرضا‌عليه‌السلام ١: ٤٣٨ ـ ٤٣٩ (مقالة مناظرات تاريخي إمام) (مصدر فارسي).

(١٠) الجاثليق لفظ يوناني لكبير علماء النصارى في العالم الإسلامي، وكان يتمّ تعيينه من قبل البطريركية الأنطاكية. ويبدو أن الجاثليق معرّب لـ (كاثوليك).

(١١) رأس الجالوت معرَّب (راش جالوتا)، وهو لقبٌ خاصٌ بعلماء وكبار اليهود.

(١٢) هربز الأكبر لقب خاصّ بكبير الزرادشتيين، ويعني القائد والزعيم الديني الأكبر.

(١٣) من علماء الصابئة، وهي فرقة تنتسب إلى يحيى بن زكريا. ولا يزال هناك بقيةٌ منهم تعيش في الأهواز والمناطق الجنوبية من العراق.

(١٤) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا‌عليه‌السلام ٢: ٢٣٠.

(١٥) انظر: ابن شهرآشوب المازندراني، المناقب ٤: ٣٥١؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ٣٤٩.

(١٦) انظر: قطب الدين الراوندي، الخرائج ١: ٣٤٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٩: ٧٥.

(١٧) انظر: الراوندي، الخرائج ١: ٣٤٧؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٩: ٧٧.

(١٨) انظر: الراوندي، الخرائج ١: ٣٤٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٩: ٧٩.

(١٩) يبدو أن في ذلك إشارة إلى إنجيل متى، الإصحاح الأول، الفقرة ١ ـ ٣: (كتاب ميلاد يسوع المسيح بن داوود بن إبراهيم، إبراهيم ولد إسحاق، وإسحاق ولد يعقوب، ويعقوب ولد يهوذا وإخوته، ويهوذا ولد فارص وزارح من ثامار، وفارس ولد حصرون، وحصرون ولد أرام).

(٢٠) يبدو أنه إشارة إلى سفر التثنية، الإصحاح ١٨، الفقرة ١٧ ـ ١٨: (يقيم لك الربّ إلهك نبياً من وسطك من إخوتك، مثلي له تسمعون... أقيم لهم نبياً من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلّمهم بكلّ ما أوصيه به).

(٢١) يبدو أنه إشارة إلى ما في سفر التثنية، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٢: (جاء الربّ من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلألأ من جبل فاران، وأتى من ربوات القدس، وعن يمينه نار شريعة لهم).

(٢٢) يبدو أنه يشير إلى سفر حبقوق، الإصحاح ٣، الفقرة ٣ ـ ٤: (اللّه جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران سلاه. جلاله غطّى السماوات، والأرض امتلأت من تسبيحه. وكان لمعان كالنور. له من يده شعاع، وهناك استتار قدرته).

(٢٣) يبدو أنه إشارة إلى إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٥، الفقرة ٢٦ ـ ٢٧: (ومتى جاء المعزّي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحقّ الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي. وتشهدون أنتم أيضاً لأنكم معي من الابتداء).

(٢٤) انظر: رجال الطوسي: ٤١٨، باب ذكر الأسماء...، باب الجيم.

(٢٥) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ١: ١٥٤ و١٧٩؛ الصدوق، التوحيد: ٤١٧ و٤٤١.

(٢٦) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ١: ١٥٤ و١٧٩؛ الصدوق، التوحيد: ٤١٧ و٤٤١.

(٢٧) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ١: ١٥٤ و١٧٩؛ الصدوق، التوحيد: ٤١٧ و٤٤١؛ مهج الدعوات: ١٨٤.

(٢٨) انظر: عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١٤: ٩٢٩.

(٢٩) انظر: عبد القادر ملا حويش آل غازي، بيان المعاني ٣: ١٨٧، ط١، دمشق ـ سوريا، ١٣٨٢هـ.

(٣٠) بالالتفات إلى تاريخ رحيل الإمام الرضاﷺ في عام ٢٠٣هـ يجب أن تكون تلك المناظرة ـ إذا كان لها من أصل ـ قد حدثت في بداية القرن التاسع للميلاد. المعرِّب.

(٣١) المجلسي، بحار الأنوار ١٤: ٣٣٥.

(٣٢) المصدر السابق ٢٩: ٧٩.

(٣٣) إنجيل متّى، الإصحاح ١، الفقرة ١ ـ ٣.

أحاديث الاثني عشر

دراسةٌ تحليلية شاملة

ـ القسم الثالث ـ

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي(*)

موقف مدرسة أهل البيت عليهم السلام من النصوص ــــ

ينطلق الموقف لهذه المدرسة من المنهج العلمي الذي يأخذ بجميع المعطيات الروائية والعلمية؛ ليقدِّم تفسيراً علمياً منسجماً ورصيناً خلواً من التشويش والاضطراب، ومن هنا فقد أجمع أئمة أهل البيت عليهم السلام وعلماء مدرستهم على تفسير واحد للنصوص المتقدّمة، وهو أنّ المراد بالخلفاء فيها هم الأئمة الاثني عشر عليهم السلام الذين نصّبهم النبي صلى الله عليه وآله لأمر الإمامة.

وقد استدلّ متكلّمو الإمامية بهذه النصوص على المدّعى المذكور. ويبتني هذا الاستدلال على أصلٍ موضوعي مفروغ عنه هو عبارة عن وجوب الاستخلاف، وأنّ الإمامة بالنصب كما يقتضيه حكم العقل **أوّلاً**؛ وسيرة العقلاء **ثانياً**؛ وكونه سنّة في جميع الأمم السابقة، وأنه لا بُدَّ أن يجري في هذه الأمة ما قد جرى في الأمم السابقة **ثالثاً**.

ثم إن الوجه في التمسك بروايات الاثني عشر من طرق الجمهور هو إلزام الخصم بما يرويه في مصادره. وأما الوجه في التمسك بهذه الروايات من طرق الخاصة فقد يقول قائلٌ بمنعه؛ لتوقفه أوّلاً على إثبات إمامتهم من غير طريقهم ـ وإلاّ لزم الدَّوْر ـ، ثم بعد ذلك يحتجّ بقولهم.

(*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام.

لكنّه مندفعٌ بأنّا لا نحتجّ على إمامتهم عليهم السلام بدعواهم الإمامة لأنفسهم حتى يلزم الدَّوْر، بل برواياتهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما يثبت إمامتهم، ولا إشكال في أنهم من أوثق الرواة وأصدقهم بالاتّفاق، إنْ لم يكونوا أوثقهم وأصدقهم على الإطلاق.

على أن دعواهم الإمامة لا يُستهان بها بعد تسالم جمهور المسلمين على علمهم وورعهم وأمانتهم، مع ما هو المعلوم من أن مرادهم بالإمامة هي الإمامة بتعيين من الله تعالى، وإبلاغ من رسوله صلى الله عليه وآله[1].

وعلى أيّ حال فنحن نذكر الوجوه التي يمكن التمسُّك بها لتطبيق أحاديث الاثني عشر على أئمة أهل البيت عليهم السلام:

الوجه الأوّل: انحصار دعوى إمامة الأئمة الاثني عشر بخصوص الإمامية، ولا منازع لهم في دعواهم ذلك، فيثبت مدعاهم؛ لأن دعوى خصوصية العدد ممّا لم يشاركهم فيها أحد. وقد استُدلّ بهذا الوجه في كلمات علماء الإمامية في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار. وإليك بعض كلماتهم في المقام:

١ـ قال الشيخ الطوسي: (وأما الدليل على أن المراد بالأخبار والمعنيّ بها أئمتنا عليهم السلام فهو أنه إذا ثبت بهذه الأخبار أن الإمامة محصورة في الاثني عشر إماماً، وأنهم لا يزيدون ولا ينقصون، ثبت ما ذهبنا إليه؛ لأن الأمة بين قائلين: يعتبر العدد الذي ذكرناه، فهو يقول: إن المراد بها مَنْ يذهب إلى إمامته، ومَنْ خالف في إمامتهم لا يعتبر هذا العدد، فالقول ـ مع اعتبار العدد ـ: إن المراد غيرهم خروجٌ عن الإجماع، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده)[2].

٢ـ وقال تقي الدين الحلبي في مقام الاستدلال بهذه الأخبار على الإمامة: (وثبوت النصّ منه عليه السلام على هذا العدد المخصوص ينوب مناب نصّه على أعيان أئمتنا عليهم السلام؛ لأنه لا أحد قال بهذا في نفسه غيرهم، وشيعتهم لهم، فوجب له القطع على إمامتهم)[3].

وقال في موضعٍ آخر: (إن ورود الخبر متناصر بنقل الدائن بضمنه ـ أي الذي يدين بمضمونه ـ والمخالف في معناه برهان صحته، إذ لا داعي للمحجوج ـ أي المخالف ـ إلاّ الصدق الباعث على روايته، وإذا ثبت صدقه اقتضى إمامة المذكورين فيه؛ لكونه نصّاً على عددٍ لم يشركهم فيه أحد)[4].

٣. وقال السيد ابن طاووس: (إنّ هذا القول بالاثني عشر خليفة بعد الرسول صلى الله عليه وآله ممّا لم يلتزم به أحدٌ من الأمة غير الإمامية، وعليه تكون هذه الأحاديث دالّةً على قولهم بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام)[٥]. وقال أيضاً: (وهذا العدد ما عرفنا أن أحداً اعتقده غير الإمامية، وهو تصديقٌ لما أنت عليه وسلفك من اعتقاد إمامة الاثني عشر)[٦].

٤. وقال ابن شهرآشوب: (وإذا ثبت بهذا العدد المخصوص ثبتت إمامتهم؛ لأنه ليس في الأمة مَنْ قد ادّعى هذا العدد سوى الإمامية)[٧].

أقول: هذا المنهج من الاستدلال أصله واردٌ عن أهل البيت عليهم السلام[٨]؛ ففي صحيحة منصور بن حازم قال: (قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إن الله أجلّ وأكرم من أن يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله، قلتُ: إن مَنْ عرف له ربّاً فينبغي له أن يعرف أن لذلك الربّ رضاً وسخطاً، وأنه لا يعرف رضاه وسخطه إلاّ بوحيٍ أو رسول، فمَنْ لم يأته الوحي فقد ينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنهم الحجة وأن لهم الطاعة المفترضة. وقلتُ للناس: تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى، قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله مَنْ كان الحجة على خلقه؟ فقالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أن القرآن لا يكون حجّةً إلاّ بقيّم، فما قال فيه من شيء كان حقّاً، فقلت لهم: مَنْ قَيِّم القرآن؟ فقالوا: ابن مسعود، وقد كان يعلم، وعمر يعلم، وحذيفة يعلم، قلت: كلّه؟ قالوا لا، فلم أجد أحداً يقول: إنه يعلم يعرف ذلك كله إلاّ علياً عليه السلام، وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا: لا أدري، وقال هذا: لا أدري، وقال هذا: أنا أدري، فأشهد أنّ علياً عليه السلام كان قَيِّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله، وأن ما قال في القرآن فهو حقّ، فقال: رحمك الله)[٩]. فالإمام قد أقرّ منصور بن حازم على منهجه في الاستدلال على إمامة الأئمة عن طريق العلم بالقرآن الذي هو من لوازم الإمامة. ونفس المنهج جارٍ أيضاً في تطبيق أحاديث (الأئمة اثنا عشر) عليهم، حيث لم يدَّعِ أحدٌ في الأمة غيرهم انطباق الأحاديث عليه، فإن مَنْ زُعم انطباق الأحاديث عليهم في المحاولات السابقة لم

يَرِدْ عن واحدٍ منهم أنه ادّعى تفسير هذه النصوص به.

والظاهر من راوي الحديث ـ منصور بن حازم ـ المفروغية من هذا الأصل كمنهجٍ معتمد عند العقلاء أجمع، حيث احتج بهذا المنهج، ولم ينكر عليه أحدٌ ممَّنْ احتج عليهم بذلك[١٠]. ومن هنا توسّع الفقهاء وعمّموا تطبيق هذا المنهج على غير مورد الرواية من الأمور المادية والمالية، فأسسوا في باب القضاء قاعدة فقهية مفادها أن (مَنْ ادّعى ما لا يد لأحدٍ عليه قُضي به من دون بيِّنة ولا يمين إذا لم يكن له معارِضٌ في الدعوى)[١١]، كما لو كان هناك كيسٌ بين جماعة، فيسألون: هل هو لكم؟ فيقولون: لا، ويقول واحدٌ منهم: هو لي، فإنه يقضى به له؛ لأنه هو المدّعي الوحيد، ومن الأدلة التي استدلّ بها على هذه القاعدة هو السيرة العقلائية؛ فإن العقلاء يحكمون بذلك في مثل المقام.

وعلى أيّ حال فإن الإمام قد أقرّ منصور بن حازم على منهجه في هذا الاستدلال.

والمتحصِّل إنه يمكن تحليل هذا الاستدلال إلى الخطوات التالية:

أولاً: وجود النصوص على الخلفاء الاثني عشر بعد النبيّ‌صلى الله عليه وآله.

ثانياً: عدم وجود مدّعٍ لإمامة الأئمة الاثني عشر في الأمة غير الإمامية، حتى عرفوا بالإمامية الاثني عشرية؛ لقولهم بإمامتهم‌عليهم السلام، فهم يدَّعون ذلك بلا منازع لهم فيه بين الأمة.

أقول: لا بُدَّ هنا من إضافة قيدٍ لازم، وهو: اشتراط انطباق وتواجد جميع الخصوصيات الواردة في الأحاديث بالنسبة لهؤلاء الاثني عشر.

ثالثاً: إذن لا بُدَّ أن يكون المراد بالاثني عشر هم هؤلاء الذين تدَّعيهم الإمامية. وهذه النتيجة واضحة الثبوت والترتُّب، وإلاّ لزم الإهمال واللغوية في هذه الأحاديث بعد فساد انطباقها على المحاولات السابقة. وقد اعترف بعض علماء الجمهور بالتلازم بين الأمرين بشكلٍ صريح، لكنه انتهى إلى نتيجةٍ غريبة جداً، وهي إنكار أصل الأحاديث في الاثني عشر؛ وذلك لأنّ الاعتراف بها ـ كما يقول ـ يؤدّي إلى القول بمذهب الإمامية بشكل طبيعي، حيث لا يمكن تفسيرها إلاّ بهم، فهو أدرك التلازم بين الأمرين، لكنّه أنكر أصل ورود الحديث. قال ولي الله المحدّث: (وقد استُشكل

في حديث (لا يزال)، ووجه الاستشكال أن هذا الحديث ناظرٌ إلى مذهب الاثني عشرية الذين أثبتوا اثني عشر إماماً)[١٢]. كما اعترف بذلك أيضاً مثل: ابن كثير وابن تيمية، ولكن بصورةٍ ضمنية، حيث حذّرا من تطبيق أحاديث الاثني عشر على أئمة الإمامية؛ وذلك لعلمهما بتبادر الذهن بشكلٍ تلقائي إلى ذلك؛ لمكان التلازم بين الأمرين، ولذا أرادا منع التطبيق، مع التسليم بأصل الخبر، بعكس وليّ الله، الذي أنكر أصل الخبر مع تسليمه بالملازمة على فرض ثبوته. قال ابن كثير: (وهؤلاء هم غير الذين تقول بهم الشيعة؛ لأنهم ملكوا، وأئمة الشيعة لم يملكوا...)[١٣].

إنْ قلتَ: لا ينحصر المصداق في ما ذكره الإمامية بالضرورة، بل يمكن أن ما ذكره الآخرون في المحاولات السابقة، وعليه فما المرجِّح لقول الإمامية؟

قلتُ: لا يخلو الأمر في هذه الأحاديث إما أنها على جهة الإخبار؛ أو على جهة الإنشاء. وقد ثبت بطلان الأوّل في المحاولات السابقة، فيتعيّن الثاني؛ لدوران الأمر بينهما، ولا شقّ ثالث في البين.

الوجه الثاني: ورود هذا التطبيق على أسماء أئمتنا عليهم السلام في نفس النصوص المروية عن النبيّ صلى الله عليه وآله، والتي تسرّب بعضها في مصادر الجمهور. وقد تقدم في صيغ الحديث نقل بعضها عن ينابيع المودة وفرائد السمطين، فراجعْ هناك.

الوجه الثالث: ورود هذا التفسير في أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنفسهم بشكلٍ متواتر، كما تقدَّم في صيغ الحديث نقل بعض النماذج له، وهم صادقون في ما يدَّعون؛ لكونهم من المطهَّرين بنصّ آية التطهير ولعدالتهم ووثاقتهم لدى جميع الأمّة، كما تقدّمت كلمات أعلام المخالفين فيهم، فلا بُدَّ أن يُصدَّقوا في ما يدَّعون.

إنْ قلتَ: لا رَيْبَ في صدقهم، إنما الكلام في صدور هذا الادّعاء منهم، وثبوته عنهم؛ فإن ما رويتموه هو حجّةٌ من طرقكم، لا من طرقنا.

قلتُ: لا يمكن الحكم بسقوط جميع هذه الأحاديث عند الخصم بدعوى ورودها من طرق الخاصة؛ وذلك لورودها بشكلٍ متواتر مفيد للاطمئنان عن أشخاص مختلفين في الأزمنة والأمكنة والخصوصيات، بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب، ومثل هذا التواتر حجّة، ولذا كان التواتر في إثبات النصّ القرآني ـ في مقابل مَنْ

ينكره ـ حجّة على غير المسلمين من أهل الملل والنحل الذين ينكرون أصل القرآن. كما أنه حجّةٌ أيضاً في إثبات بعثة نبيّنا قبل أكثر من ألف عام في مقابل مَنْ ينكر أصل وجود شخص باسم محمدﷺ في الجزيرة العربية، حيث يدّعي بعض الغربيين أن هذه النبوة منتحلةٌ، اختلقها العرب لتعزيز مكانتهم بين الأمم، فاختلقوا هذه الشخصية الوَهْمية، وسمّوه نبياً. كما أن التواتر حجّة في إثبات نبوّة أيّ نبيٍّ من الأنبياء، كموسى وعيسى وغيرهم، أو إثبات أيّ حقيقة تأريخية أخرى يُراد إنكارها مع أنها من المتواترات.

وعلى فرض التسليم بعدم تواترها فلا يمكن إسقاطها من الاعتبار بالجملة هكذا من دون دراسة لأسانيدها وإثبات ضعفها، ولا سيَّما أن فيها الصحاح وفي رواتها الثقات. وعلى فرض عدم تسليم الخصم بذلك كله فهذا الوجه نافعٌ على المستوى الشيعي للشيعة لإثبات إمامة أئمتهم.

الوجه الرابع: إجماع أهل البيت على هذا الرأي، كما يكشف عن ذلك الروايات الواردة عنهم، وكذلك الارتكاز الذهني التأريخي لدى أجيال المسلمين المتعاقبة الدالّ على ذهاب الشيعة إلى القول بإمامتهم، مع عدم نفي الأئمة لذلك أو البراءة ممّا تقوله الشيعة فيهم. فلو كان ذلك كذباً عليهم لتبرّأوا منه كما تبرّأوا من أمثاله من الغلوّ والاتجاهات الفكرية المنحرفة، بل إنهم بالعكس كانوا يتبنّون فكرة الاثني عشر، ويروِّجونها بشدة.

قال ابن شهرآشوب: (أجمع أهل البيت، خلفاً عن سلفٍ، عن آبائهم وعن النبيّ، على عددهم وأسمائهم وذكر استخلافهم. وإجماعُهم حجّةٌ)[١٤]، وكيف لا يكون إجماعهم حجّة وإجماع غيرهم حجّة؟!

إنْ قلتَ: إن ظاهر الأحاديث ثبوت الخلافة الفعلية لهؤلاء الاثني عشر، في حين أن الأئمة لم يحكموا بالفعل، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسن. قال ابن كثير بعد نقله روايات الاثني عشر: «وهؤلاء غير الذين تقول بهم الشيعة؛ لأنهم ملكوا، وأئمة الشيعة لم يملكوا»[١٥].

قلتُ: إن هذه الأحاديث واردة في مقام الإنشاء والتنصيب، لا الإخبار والإعلام،

فهي نظير قوله‏ﷺ: «الناس تَبَعٌ لقريش» من جهة كونه أمراً بصيغة الخبر، أي ائتموا بقريش وكونوا لهم تَبَعاً، ونظير قوله‏ﷺ أيضاً: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، فإن المراد به الحكم والأمر باتباعهم(١٦).

المؤيِّدات لصدور الأحاديث بنحو الإنشاء، لا الإخبار

إن أهم إشكالية بين المدرستين تكمن في فهم أحاديث الاثني عشر بعد الاعتراف بصدورها. فقد حملت مدرسة الخلافة هذه الأحاديث على الإخبار عن واقع الخلافة الذي أعقب حياة النبيّ‏ﷺ، ولذا استبعدوا أهل البيت‏ﷺ من دلالتها؛ لأنهم لم يتحمّلوا أعباء الخلافة السياسية. بينما ذهبت مدرسة أهل البيت إلى حملها على الإنشاء والتنصيب، فهي عندهم على غرار الأحاديث التي تحدّثت عن أن الخلافة في قريش، وأنه لو بقي اثنان فلا بُدَّ أن تكون الخلافة فيهم، فإن هذه الأحاديث وإنْ كانت واردة بنحو الجملة الخبرية، ولكنه يُراد بها الإنشاء، كما صرح به بعض علماء الجمهور، فقد ورد في هامش صحيح مسلم، تعليقاً على ما رواه مسلم: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، ما نصّه: (واستُشكل بأن ظاهر الحديث يدلّ على بقاء هذا الأمر في قريش وانتفائه عن غيرهم، مع أنه قد خرج عنهم واستقرّ في غيرهم، فكيف يكون خبره مطابقاً للواقع؟ وقد أُجيب عنه بعدّة أجوبة، أوردها في الفتح ـ أي فتح الباري ـ، منها: إن المراد بالحديث الأمر وإنْ كان لفظه لفظ الخبر، وهو ما استظهره ابن حَجَر، ويقرب منه ما قاله القرطبي، من أن الخبر فيه خبرٌ عن المشروعية)(١٧).

وعلى أيِّ حالٍ فإن الشواهد الدالّة على الإنشاء كثيرة، نشير إلى بعضها:

أوّلاً: إن المعطيات الروائية المستفادة من حديث الثقلين ـ الدالّ على استمرار الإمامة في أهل البيت‏ﷺ حتّى يردوا الحوض مع القرآن ـ، ومن حديث أن الخلافة لا تخرج من قريش حتّى قيام الساعة، ومن أحاديث الاثني عشر خليفة، الدالة على استمرار الخلافة فيهم حتّى حصول الهرج والمرج قبل قيام الساعة، ومن حديث أن مَنْ مات وهو لا يعرف إمام زمانه فميتته ميتةٌ جاهلية، مضافاً إلى روايتنا الخاصة في أن

الأرض لا تخلو من حجّةٍ، كلُّ هذه المعطيات تؤكّد عدم خلوّ الأرض من الخلافة القرشية واستمرارها، والحال أن حمل أخبار الاثني عشر على جهة الإخبار يلزم منه خلوّ الأرض من الخلافة القرشية بموت آخر خليفة أمويّ أو عبّاسي، فلا بُدَّ من حمل الأخبار إذن على الإنشاء. نعم، لم يتحقَّق متعلّق هذا الإنشاء ـ وهو الخلافة التي نصّب النبيّ‏صلى الله عليه وآله خلفاءه فيها بالعدد تارةً، وبالصفة أخرى، ككونهم من قريش ومن هاشم، وبالاسم واللقب ثالثةً ـ لعروض مانعٍ، وهو عدم تمكين الأمة من خلافة الخلفاء المنصوص عليهم، فتكون هذه الخلافة على غرار الخلافة المنشأة بحديث (الخلافة في قريش)، التي لم تتحقَّق أيضاً؛ لاعتراض المانع باعتراف الخصم. فكلُّ ما يجيب به الخصم على تلك الأحاديث نجيب عنه نحن في هذه الأحاديث طابق النعل بالنعل.

ثانياً: إن الخلافة القرشية الواردة في أحاديث الاثني عشر، وكذلك في حديث أن الخلافة في قريش لا تخرج منها وأن الناس تَبَعٌ لها، هي خلافةٌ واحدة لا يمكن تفكيكها. وقد تقدَّم تصريح بعض أعلام الجمهور ـ لمّا لاحظوا انقطاع الخلافة القرشية بعد الحكم العبّاسي إلى اليوم ـ أن هذه الأحاديث وإنْ جاءت بصورة الجملة الخبرية، إلاّ أن المراد بها الإنشاء والتنصيب. وعليه، فإذا كانت هذه الأخبار صادرة بنحو الإنشاء فكذلك أحاديث الاثني عشر جاءت على نهج الجملة الخبرية، والمراد بها الإنشاء. وهذه أقوى قرينة على دعوى التنصيب.

ثالثاً: إن الاهتمام البالغ من النبيّ‏صلى الله عليه وآله في إبلاغ فكرة الاثني عشر وبصورة مكرّرة إلى الأمة يدلّ على أن لهؤلاء الاثني عشر شأناً عظيماً ودَوْراً كبيراً في الدين وفي مستقبل الرسالة والأمة، وعليه فإن خطورة أمرهم يتناسب مع هذا الاهتمام الكبير. وحينئذٍ يطرح هذا السؤال: لا يخلو أن يكون هذا الإخبار إما هو ذمّ وتحذير للأمة منهم؛ أو مدح وتبشير بهم، فإنْ كان مدحاً فكيف يدخل فيهم الظَّلَمة، كما كانت المحاولات السابقة افتراض ذلك؟! وإنْ كان ذمّاً فبماذا نوجِّه ورود المواصفات المادحة لهم في تلك الأحاديث الدالّة على اعتزاز وقيام الإسلام بهم؟!

وجواباً عن ذلك نقول: لا شَكَّ أنه للمدح. ولكنّ الكلام في التفسير، فلا بُدَّ أن نجد ثُلّةً صالحة تنطبق عليهم تلك المواصفات المادحة، وحيث إنه لا توجد ثُلّةٌ قد

حكمت بهذه المواصفات طوال تاريخ الإسلام فلا بُدَّ أن يكون على وجه الإنشاء، لا الإخبار.

ويمكن تقريب هذا الوجه بعبارةٍ أخرى، فنقول: إنه قد تقدَّم عدم انطباق الخصوصيات الواردة في الأحاديث على المذكورين في المحاولات السابقة، لا من جهة العدد، ولا من جهة المواصفات، كاعتزاز الإسلام بهم، ولا من جهة استمرار الخلافة فيهم حتّى حصول الهرج والمرج، ولا من جهة صلاحيتهم وكفاءتهم، ولا من جهة كونهم من بني هاشم وعترة النبيّ‌ﷺ، ولا من سائر الجهات الأخرى والمواصفات والخصوصيات الواردة في أحاديث الفريقين. وعليه فإذا لم يكن للأحاديث معنى بناءً على الإخبار فلا بُدَّ أن تكون صادرة على جهة الإنشاء، وإلاّ كان مهملةً، ولا محصّل لها.

رابعاً: لقد فُسِّر قول النبيّ‌ﷺ: «إن هذا الأمر لا ينقضي» عند علماء الجمهور بعزّة الإسلام والدين وصلاح المسلمين، وليس بالحكم والأمارة[١٨]، كما رُوي من طرقنا ما يعضد ذلك عن الإمام عليّ بن الحسين‌ؑ قال: قال رسول الله‌ﷺ: «إن هذا الأمر يملكه بعدي اثنا عشر إماماً، تسعة من صلب الحسين‌ؑ...»[١٩]. ولا شَكَّ أن المراد بقوله: «إن هذا الأمر يملكه بعدي» أمر الدين، الذي كان بيد الرسول‌ﷺ، فهو لِمَنْ بعده من الأئمة، وليس المراد به أمر الحكم فقط.

خامساً: إنه قد روى أبو داوود من حديث سفينة، الذي صحَّحه ابن حِبّان[٢٠]: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»[٢١]، وكذلك ما رواه أبو داوود أيضاً: «تدور رحى لخمس وثلاثين سنة أو ستّ وثلاثين أو سبع وثلاثين، فإنْ يهلكوا فسبيل مَنْ هلك، وإنْ لم يقُمْ لهم دينهم يقُمْ لهم سبعين عاماً»[٢٢]، فإن هذين الخبرين قرينة قوية على إرادة التنصيب في أحاديث الاثني عشر، الدالة على استمرار الخلافة إلى قيام الساعة، وليس انقطاعها إلى ثلاثين سنة.

المؤيِّدات لصحّة تفسير الإمامية لحديث الاثني عشر

يمكن تقسيم هذه القرائن إلى: قرائن خارجية؛ وقرائن داخلية. فأمّا الخارجية

فهي نظير: حديث الثقلين وحديث السفينة وحديث الأمان، وغيرها ممّا دلّ على إمامة أهل البيت عليهم السلام ـ وقد تقدَّم بحثها سابقاً ـ. فإنّ هذه الأحاديث يعضد بعضها بعضاً، وهي جميعاً تؤكد حقيقة واحدة، وهي إمامة هؤلاء الأئمة. وأمّا القرائن الداخلية فهي عبارة عن الخصوصيات والمواصفات الواردة في أحاديث الاثني عشر لهؤلاء الأئمة، وهذه الخصوصيات عبارةٌ عمّا يلي:

الخصوصية الأولى: ديمومة خلافة الاثني عشر إلى قيام الساعة، كما نلاحظ ذلك في رواية مسلم، عن جابر قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليهم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»[٢٣]؛ وحديثه الآخر: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة»[٢٤]. وهذا ما لا ينطبق على خلافة الأمويين، ولا على العبّاسيين، وإنما ينطبق على إمامة أهل البيت عليهم السلام، المؤيَّدة بحديث الثقلين، الدالّ على استمرار إمامتهم مع القرآن حتّى يردا الحوض على الرسول صلى الله عليه وآله.

كما أنّ الظاهر اتصال عزّة الإسلام في مدّة خلافة الاثني عشر، فلا يتجه حمله على المتفرّقين[٢٥].

الخصوصية الثانية: إنه قد ورد في بعض الروايات في وصف هؤلاء الاثني عشر أنه: «لا يضرّهم مَنْ خذلهم»[٢٦]، أو «لا يضرّهم عداوة مَنْ عاداهم»[٢٧]، أو «إن هذا الدين لن يزال ظاهراً على مَنْ ناواه، لا يضرّه مخالفٌ ولا مفارق، حتّى يمضي من أمتي اثنا عشر خليفة»[٢٨]، ممّا يدلّ على وقوع عملية خذلان لهؤلاء الاثني عشر؛ وذلك لأن «الخلافة إذا كانت بالسلطان القاهر ـ كما عليه الجمهور ـ أضرّ بالخليفة خذلان مَنْ خذله وعداوة مَنْ عاداه؛ لأنه يضعف سلطانه، بل قد يزيله ويبطل إمامته عند الجمهور، أما إذا كانت بالنصّ والجعل الالهي ـ كما عليه الإمامية ـ فلا يضرّ بالخليفة عداوة مَنْ عاداه ولا خذلان مَنْ خذله؛ لعدم تأثيرهما على حقّه، بل هما يضرّان بالخاذل والمعادي؛ لتقصيرهما في أداء وظيفتهما إزاء الإمام الحقّ، نظير: قوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، وقول أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ: «لا يزيدني كثرة الناس حولي عزّةً، ولا تفرقهم عنّي وحشةً»[٢٩]»[٣٠]. ومعلوم

عدم حصول الخذلان والمفارقة للمسمَّين في المحاولات السابقة ـ عدا ما حصل للإمام عليّ وولده الحسن‰ ـ وهذا مؤشّرٌ واضح على عدم إرادتهم في هذه الأحاديث، وإنما المقصود بهم جماعةٌ غيرهم قد خذلتهم الأمّة، وإلاّ كان الحديث ممّا لا مصداق له خارجاً.

الخصوصية الثالثة: إنه قد ورد في وصف هؤلاء في بعض الأخبار أنهم (كلّهم من بني هاشم)، بدل (كلّهم من قريش). وقد ورد هذا في رواية الفريقين. وهذا هو الأقرب؛ لأن النبيّ‰ إذا كان بصدد إعطاء المحدّدات الدقيقة لهوية هؤلاء الاثني عشر فلا يجوز الاكتفاء بالجنس، وهو كونهم من قريش؛ لأن ذلك مثار التشاح والتنازع، بل لا بُدَّ من ذكر الفصل المميِّز لهم على وجه الدقّة عن غيرهم، وهو كونهم من بني هاشم؛ لأن هذا هو الذي يرفع التشاحّ والنزاع. وهذا ما تؤكّده رواية القندوزي الحنفي بسنده عن جابر بن سمرة قال: كنتُ مع أبي عند النبيّ‰ فسمعتُه يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة، ثم أخفى صوته، فقلت لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: كلّهم من بني هاشم»[٣١]. وروي عن أمير المؤمنين‰ ما يجمع الصفتين معاً: قريش وبني هاشم: «ألا وإن الأئمة من قريش، قد غرسوا في هذا البطن من بني هاشم...»[٣٢].

ويؤيِّد هذا الاستناد ما يلي:

أوّلاً: الروايات الكثيرة الوارد فيها أنهم من عترته أو أهل بيته‰، مثل: ما رواه أبو سعيد الخدري عنه‰ قال: «معاشر أصحابي، إن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح وباب حطّة في بني إسرائيل، فتمسكوا بأهل بيتي بعدي والأئمة الراشدين من ذرّيتي؛ فإنكم لن تضلّوا أبداً، فقيل: يا رسول الله، كم الأئمة بعدك؟ فقال: اثنا عشر من أهل بيتي، (أو قال:) من عترتي»[٣٣].

ثانياً: إنه قد ورد اصطفاء قريش على سائر العرب، واصطفاء بني هاشم على سائر قريش، واصطفاء محمداً من هاشم؛ فقد روى مسلم عن النبيّ‰ قال: «إن الله اصطفى كنانة من إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم»[٣٤].

وقال النووي: (استدلّ به أصحابنا على أن غير قريش من العرب ليس بكفء

لهم، ولا غير بني هاشم كفء لهم، إلاّ بني عبد المطلب فإنهم وبنو هاشم شيءٌ واحد)[٣٥].

وقال أيضاً في بحث الكفاءة من كتاب النكاح: (وهل تكون قريش كلها أكفاء؟ وجهان: **أحدهما**: إن الجميع أكفاء، كما أن الجميع في الخلافة أكفاء؛ **والثاني**: إنهم يتفاضلون، فعلى هذا غير الهاشمي والمطّلبي ليس بكفء للهاشمية والمطّلبية؛ لما روى واثلة بن الأسقع...)[٣٦].

أقول: لا ينقضي العجب من أصحاب الوجه الأول في كلامه، فإنه من أظهر مصاديق الاجتهاد في مقابل النصّ، لا لشيءٍ إلاّ لتبرير أمر الخلافة، وأن قريشاً ـ خلافاً للنصّ ـ أكفاء فيها. وأمّا بناءً على الوجه الثاني إذا اشترطنا الكفاءة مع وجود الهاشمي في النكاح فإنّ اشتراطها في الخلافة أَوْلى.

ثالثاً: روى العبّاس بن عبد المطّلب عن النبيّ‌ﷺ قال: «...إن الله خلق الخلق فجعلني من خير خلقه، وجعلهم فرقتين، فجعلني في خيرهم بيتاً، فأنا خيركم بيتاً وخيركم نفساً»[٣٧]، وفي لفظٍ آخر: «ما افترق الناس فرقتين إلاّ جعلني في خيرها»[٣٨].

قد يُقال: إن لفظ: «كلّهم من قريش» أكثر من لفظ: «كلّهم من بني هاشم»، وعند التعارض يكون الترجيح للأكثر.

قلتُ: إنه لا تعارض بين اللفظين؛ لأن التعارض إنما يكون بين المتنافيين، ولا تنافي بين اللفظين؛ لكونهما مثبتين معاً، فهما من قبيل: العامّ والخاصّ، فيحمل العام (قريش) على الخاصّ (هاشم)، ويرتفع التنافي الموهوم. هذا كلّه إذا استبعدنا احتمال وقوع التصحيف أو التحريف في لفظ العامّ.

الخصوصية الرابعة: إنّ عزّة الدين ومنعة الإسلام منوطةٌ بوجود هؤلاء الاثني عشر، فقد روى مسلم: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة»[٣٩]، وروى أيضاً: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة»[٤٠]، ومن المعلوم أن الدين لم يكن عزيزاً في زمن مثل يزيد والوليد وأضرابهم، فأيّ عزة للدين وقبلة المسلمين تهدم، وذرّية الرسول تقتل، والحرمات تستباح في واقعة الحرّة؟!

الخصوصية الخامسة: عدم انطباق لفظ الخليفة على جملةٍ كبيرة من

المذكورين، وهم معاوية ومَنْ تلاه؛ وذلك لحديث سفينة، الذي صحَّحه ابن حِبّان، عن النبيﷺ قال: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون بعدي ملكاً»[٤١]. وهذه الخلافة تستوعب خلافة الأربعة، وأدخل بعضهم ـ كابن كثير ـ فيها خلافة الإمام الحسن، وهي ستّة أشهر. قال ابن كثير، بعد ذكر حديث سفينة: (وهذا الحديث فيه المنع من تسمية معاوية خليفة، وبيان أن الخلافة انقطعت بعد الثلاثين سنة، لا مطلقاً، بل انقطع تتابعها، ولا ينفي وجود خلفاء راشدين بعد ذلك)[٤٢].

الخصوصية السادسة: إنهم عترة النبيّﷺ من لحمه ودمه[٤٣] وأهل بيته وذرّيته[٤٤] وصلبه وعصبته[٤٥].

الخصوصية السابعة: ديمومة خلافة الاثني عشر ما دام الإسلام، وهذا لا ينطبق على الأمويين، ولا على العباسيين، وإنما ينطبق على إمامة أهل البيت المؤيَّدة بحديث الثقلين، الدالّ على استمرار إمامتهم مع القرآن حتّى يردا الحوض على الرسولﷺ.

المحور الثالث: شبهات حول نصوص الاثني عشر

الشبهة الأولى: دعوى اختلاق الأحاديث وضعفها السندي

أورد الشيخ الصدوق اعتراض الزيدية على الإمامية بأن الروايات الدالّة على أن الأئمة اثنا عشر قولٌ أحدثه الإمامية قريباً، وولّدوا فيه أحاديث كاذبة[٤٦]، ثم نسج على منوالهم في عصرنا مَنْ قال: (وقام أصحاب النظرية (نظرية الاثني عشر) باستيراد أحاديث من (أهل السنّة) مرويةً عن رسول اللهﷺ تشير إلى عدد الخلفاء والأمراء من بعده وتذكر رقم (اثني عشر)، وأضافوا إليها أحاديث اختلقوها بعد ذلك تشير إلى حصر الإمامة في (اثني عشر إماماً) فقط... واستعار الذين قالوا بوجود المهديّ محمد بن الحسن العسكري وولادته سرّاً في حياة أبيه بعض الأحاديث الضعيفة والمضطربة والمشوشة والغامضة من السنّة، والتي تذكر مجيء اثني عشر أميراً أو خليفة بعد رسول الله، وهذّبوها وشذّبوها وطبّقوها على عدد الأئمة. ولكن عملية الاستدلال بتلك الأخبار على صحّة النظرية (الاثني عشرية) كانت تواجه ضعف سند تلك

الأخبار؛ حيث إنها ضعيفة عند السنّة، ولا يلتزم أحدٌ منهم بمضمونها. كما أنها أضعف عند الشيعة. ولا توجد بينها روايةٌ واحدة صحيحة حَسْب مقاييس علم الرجال الشيعي)[٤٧].

والجواب:

أوّلاً: إن ما ذكرَتْه الزيدية من أنّ رواية الاثني عشر قول أحدثته الإمامية باطلٌ؛ من جهة عدم انحصار رواية الاثني عشر بالإمامية فحَسْب، بل هو أمرٌ رَوَتْه السنّة أيضاً كما مرّ ذلك سابقاً، فهل أن ما رَوَتْه السنّة محدثٌ عند الزيدية أيضاً؟! وعليه فإن دعوى الاختلاق قد يكون لها وجهٌ إذا انحصرت رواية الخبر بالشيعة فقط، وكان الخبر خبر آحاد، أما مع كون الخبر متواتراً ومروياً عن عشرات الرواة في أزمنة متعدّدة وطبقات متفاوتة، ومن كلا الفريقين، فلا وجه لاحتمال الاختلاق البتّة؛ إذ لا يحتمل تواطؤ كلّ هؤلاء جميعاً ـ مع اختلاف مذاهبهم وأزمنتهم وأوطانهم ـ على الكذب، ولا سيَّما بالنسبة إلى رواة الجمهور الذين لا يؤمنون أساساً بعقيدة الأئمة الاثني عشر، وتتوفر الدواعي لديهم إلى عدم روايتها وإخفائها أكثر، خصوصاً مع استدلال الإمامية بها على عقيدتهم.

ثانياً: أمّا ما ذكره صاحب الشبهة من أن الشيعة استوردت أحاديث من السنّة لتدعم بها قولها فهو جهلٌ منه بالاصطلاح وبمنهج الاستدلال المبني على الإلزام للخصم، وليس على الاستيراد كما يسمّيه؛ لأن فكرة الأئمة الاثني عشر فكرة نبوية في الأساس، كما تقدَّم إثباته، وليست مستوردةً، فما نقله الشيعة هو من باب الإلزام للخصم، نظير: ما يفعله المسلمون من الاحتجاج على أهل الكتاب ببشارة كتبهم السماوية بالرسالة الخاتمة، فهل يسمّى ذلك استيراداً أيضاً؟ إن الاستيراد للأفكار هو أن تستورد فكرة من الغير، بحيث لا يكون لها أصلٌ في الكتاب، ولا في السنّة.

ثالثاً: إن ما ذكره صاحب الشبهة من أن روايات الشيعة أضعف في هذا المجال من روايات السنّة، وأنه ليس فيها رواية صحيحة واحدة، قد اتّضح جوابه من خلال ما ذكرنا من رواية الخبر بشكلٍ مستفيض ـ إنْ لم يكن متواتراً، كما هو الصحيح ـ في صحاح المسلمين، فهي ليست ضعيفة عندهم بعد ورودها في صحاحهم. وكذلك

عند الشيعة ليست بأضعف؛ لأنها وردت عندهم بشكلٍ متواتر تواتراً معنوياً، كما نطقت بذلك كلمات علمائهم، وقد تقدَّم نقلها سابقاً. وعليه فرواية الشيعة لهذا الخبر ليست قويّةً فحَسْب، بل هي في أعلى درجات القوّة، كما أن كلام صاحب الشبهة هو في أعلى درجات الكذب والافتراء؛ لأنه لم يأتِ بما يدلّل على ضعف ما رواه الشيعة والسنّة، وإنما أطلق دعواه بلا دليلٍ، فهو افتراءٌ مَحْضٌ منه على الطائفتين معاً.

إنّ المُلاحِظ لمصادر الجمهور يجد أن المصادر الأوّلية لديهم ـ وهي الصحاح ـ، وكذلك المصادر الثانوية، قد أجمعت على رواية هذه الروايات من غير نكيرٍ لأسانيدها، فكيف حكم صاحب الشبهة بضعف الأسانيد فيها عندهم؟! إنّ مثل هذه الدعوى إما أن تكون مبنيةً على تحقيق صاحبها في الأسانيد؛ وإما أنه قد اعتمد على حكم علماء أهل السنّة بضعفها. وكلا الأمرين غيرُ بيِّنٍ ولا مبيَّنٍ، فهو أقرب إلى التهكُّم منه إلى البحث العلمي، فتكون دعواه جزافية.

رابعاً: إنه قد ذكر صاحب الدعوى أن علماء السنّة لم يعملوا بمضامين هذه الروايات. والسؤال الموجَّه له هو: إذا كان الأمر كما ذكر فكيف يفسِّر المحاولات التي نقلناها سابقاً في تفسير هذه الأحاديث؟ ألا يدلّ ذلك على قبول هذه الأخبار والعمل بمضمونها أم أن التعصُّب يعمي ويصمّ؟

أقول: لولا أن السياق المنطقي للبحث كان يقتضي تقديم هذه الشبهة لكان حقّها التأخير أو الإهمال؛ وذلك لضحالتها وعدم صدورها إلاّ من جاهلٍ أو مغرض؛ لأن أمر الأخبار الصحيحة الواردة في الاثني عشر ـ من طرق الفريقين من غير إنكار ـ كالشمس في رائعة النهار.

الشبهة الثانية: معارضة روايات الاثني عشر بما يوهم أن الأئمة عليهم السلام ثلاثة عشر

ثمّة في بعض الروايات ما يوهم أن الأئمة ثلاثة عشر إماماً، وعليه تكون هذه الروايات معارضةً لروايات الاثني عشر. وهذه الروايات هي خمس روايات رواها الكليني في الكافي (٤٨)، وهي:

١ـ عن زرارة قال: سمعتُ أبا جعفر يقول: «الاثنا عشر الإمام من آل محمد كلّهم

محدّث من ولد رسول اللهﷺ ومن ولد عليّ، ورسول اللهﷺ وعليّ هما الوالدان».

٢ـ وعن أبي سعيد الخدري، عن أمير المؤمنين قال: «إن لهذه الأمّة اثني عشر إماماً هدى، من ذرّية نبيّها، وهم منّي».

٣ـ وعن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «دخلتُ على فاطمة وبين يدَيْها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر، آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد، وثلاثة منهم عليّ». وعليه فكون الاثني عشر من ولدها يوهم أن أمير المؤمنين هو الثالث عشر.

٤ ـ وعن أبي الجارود، عن أبي جعفر قال: «قال رسول اللهﷺ: إني واثني عشر من ولدي وأنتَ يا عليّ زرّ الأرض، يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها، ولم يُنْظَروا».

٥ـ وعن أبي سعيد، رفعه عن أبي جعفر قال: قال رسول اللهﷺ: «من ولدي اثنا عشر نقيباً، نجباء محدّثون مفهمون، آخرهم القائم بالحقّ، يملأها عدلاً كما ملئت جوراً».

والجواب:

أوّلاً: ضعف سند هذه الروايات.

كما أن هذه الروايات بأجمعها تركّز أيضاً على العدد اثني عشر، ولم يَرِدْ في روايةٍ واحدة منها التصريح بأن عدد الأئمة هو ثلاثة عشر. ولذا فهي تتطابق مع باقي الروايات في ذكر هذا العدد للأئمة. نعم، فيها بعض الألفاظ الموهمة ـ مثل: كون الأئمة الاثني عشر هم من ولد رسول اللهﷺ، أو من ولد فاطمة ـ وهي توهم أن الإمام عليّاً غير داخل فيهم، فيكون هو الإمام الثالث عشر. ولكنْ من الواضح عدم صحّة مثل هذا التوهُّم، وأن مثل هذه الألفاظ تحمل على الأكثرية من باب التغليب؛ بقرينة علم المخاطب بذلك، أو تكون هذه الألفاظ هي زيادات في الروايات؛ والدليل على زيادتها ورودها في مصادر أخرى، أو حتّى في نفس الكافي، بدون هذه الزيادات ـ كما سنشير إليه في القرينة الثالثة ـ. وعليه فالزيادة موجبةٌ للتشويش، فلا

بُدَّ أن تكون هذه الزيادة هي مصدر الخلل والتشويش في هذه الأحاديث، فلا بُدَّ من طرحها أو تأويلها؛ وذلك للقرائن التالية:

القرينة الأولى: مخالفتها للروايات المتواترة الناصّة والصريحة في كونهم اثني عشر، بمَنْ فيهم الإمام أمير المؤمنين، بينما هذه الروايات الدالة على الثلاثة عشر ظاهرةٌ في خروجه من هذا العدد، ومعلومٌ أن الظاهر لا يقاوم النصّ، فيقدَّم النصّ على الظاهر.

القرينة الثانية: شذوذ معناها، حتّى على فرض التسليم جَدَلاً بكونها نصّاً في الثلاثة عشر، ومعارضتها لروايات الاثني عشر، فيتعيَّن تأويل أو طرح ما دلّ على الثلاثة عشر؛ لكونه شاذّاً أونادراً في معناه؛ لمخالفته الروايات المتواترة المتطابقة على العدد اثني عشر لدى الفريقين، فشذوذ المعنى قرينةٌ على لزوم طرحه، أو تأويله بحمله على الأكثرية من جهة التغليب.

القرينة الثالثة: وقوع الخطأ والتصحيف في هذه الروايات. وإليك الدليل:

١. أما الرواية الأولى فقد رواها الشيخ المفيد، عن الكليني، من غير هذا التشويش، بما نصه: «الاثنا عشر الأئمة من آل محمد كلّهم محدَّث: عليّ بن أبي طالب والأحد عشر من ولده، ورسول الله وعليّ هما الوالدان»[٤٩]. ويؤيِّده أيضاً ما رواه الصدوق في الخصال والعيون بسندٍ يشترك فيه أكثر رجاله مع رواية الكليني، عن ابن أذينة، عن زرارة قال: سمعتُ أبا جعفر يقول: «اثنا عشر إماماً من آل محمد كلّهم محدَّثون بعد رسول، وعليّ بن أبي طالب منهم»[٥٠].

ويؤيِّده أيضاً ما رواه الكليني، في نفس الباب، عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين قال: «إن الله خلق محمداً وعليّاً وأحد عشر من ولده من نور عظمته»[٥١].

٣. وأما الرواية الثالثة فقد رواها الشيخ الصدوق بسندين في عيون الأخبار، وبسندٍ واحد في كمال الدين، عن محمد بن الحسين، ثم يجتمع سنده مع سند الكافي إلى جابر قال: (دخلتُ على فاطمة، وبين يدَيْها لوحٌ فيه أسماء الأوصياء، فعدَدْتُ اثني عشر، آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد، وأربعة منهم عليّ)[٥٢].

٤. وأما الرواية الرابعة فهي مرويّةٌ في الكافي عن أبي سعيد عبّاد العصفري،

وهذا الرجل له أصلٌ قال عنه بعض المحقّقين: «ووجدنا نسخة خطية من أصل العصفري بنفس الأوصاف التي وردت عنه في المستدرك والذريعة بالمكتبة المركزية لجامعة طهران ضمن مجموعة باسم الأصول الأربعمائة»، ثم نقل الرواية عن أصله، فقال: «وفي أصل العصفري: عبّاد، عن عمر، عن أبي الجارود، عن أبي عبد الله جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني وأحد عشر من ولدي وأنتَ يا عليّ زرّ الأرض...، إلخ»[٥٣].

ويؤيِّد ذلك ما رواه الشيخ الطوسي في الغيبة. قال العلاّمة المجلسي: «روى الشيخ في كتاب الغيبة بسندٍ آخر عن عمرو بن ثابت، عن أبي الجارود، مثله، وفيه: «إني وأحد عشر من ولدي»، وهو أظهر»[٥٤].

٥. وأما الرواية الخامسة فقد وردت في أصل العصفري السابق أيضاً بلفظ: «من ولدي أحد عشر نقباء، نجباء محدثون، مفهمون، آخرهم القائم بالحقّ، يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»، فيكون ما ورد في نسخة الكافي (اثنا عشر) تصحيف، وما ورد في أصل العصفري (أحد عشر) هو الصواب[٥٥].

ثانياً: إنه بناءً على ثبوت هذه الروايات أو بعضها فهي أخبار آحادٍ نادرة في معناها لا تقاوم الأخبار المتواترة الماضية[٥٦].

ثالثاً: إنه لو سلّمنا عدم وقوع التصحيف فإن هذه الروايات، مثل: «كلّهم محدث من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله ومن ولد عليّ»، ومثل: قول جابر: «دخلتُ على فاطمة عليها السلام وبين يدَيْها لوحٌ فيه أسماء الأوصياء من ولدها...»، ومثل: «إني واثني عشر من ولدي»، ومثل: «من ولدي اثنا عشر نقيباً...»، ومثل: «إن لهذه الأمة اثني عشر إماماً هدى من ذرّية نبيّها، وهم مني»، محمولةٌ على الأكثرية للتغليب، وذلك لوجود القرينة وهي علم المخاطب بذلك[٥٧]، وأسلوب التغليب في الكلام متداولٌ في عرف أهل اللغة.

رابعاً: إنه لو سلّمنا تمامية هذه الروايات الدالّة على وجود ثلاثة عشر إماماً لورد اسم الإمام الثالث عشر، ولعُرف كما وردت أسماء الأئمة الاثني عشر بشكلٍ منصوص ومحدَّد بالاسم والكنية واللقب وجميع المواصفات، ولنصّ عليه الإمام السابق، كما هو الأمر في سائر الأئمة عليهم السلام، هذا من ناحية النصوص، أو قُلْ: الجانب

النظري. وأما من جانب الواقع الخارجي فإنا لم نجدْ لمثل هذا الشخص في الواقع وجوداً خارجياً، ولم نجِدْ مَنْ يدَّعِ الإمامة الثالثة عشرة.

الشبهة الثالثة: إن الاستدلال بالروايات الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام دَوْريٌّ

قد يُقال بأنه لا يمكن الاحتجاج بالروايات الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام في الاثني عشر لإثبات إمامتهم، بل لا بُدَّ من إثباتها أوّلاً من طريق آخر، ثم بعد ذلك يحتج بقولهم؛ كي لا يكون الاستدلال دَوْرياً.

والجواب: إننا لا نحتجّ على إمامتهم عليهم السلام بدعواهم الإمامة، بل برواياتهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما يثبت إمامتهم، ولا إشكال في أنهم من أوثق الرواة وأصدقهم، إنْ لم يكونوا أوثقهم وأصدقهم[٥٨].

الشبهة الرابعة: المراد بالاثني عشر هم مَنْ يكون بعد الإمام المهديّ عليه السلام

إنّ ثمّة روايات تدلّ على إمامة اثني عشر إماماً بعد الإمام المهديّ عليه السلام، وعليه فلعل المراد بالاثني عشر هم هؤلاء، لا الأئمة الذين تدّعيهم الشيعة.

وهذه الروايات هي عبارة عن أربع روايات:

الأولى: روى الشيخ، بإسناده إلى أمير المؤمنين عليه السلام، أن النبيّ صلى الله عليه وآله كتب له في وصيته ليلة وفاته: «يا عليّ، إنه يكون بعدي اثنا عشر إماماً، ومن بعدهم اثنا عشر مهديّاً، فأنتَ يا عليّ أوّل الاثني عشر إماماً [ثمّ عدّهم إلى الحجّة عليه السلام، فقال:] ثم يكون من بعده اثنا عشر مهدياً»[٥٩].

الثانية: روى الشيخ أيضاً، بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «يا أبا حمزة، إن ما بعد القائم أحد عشر مهدياً من ولد الحسين عليه السلام»[٦٠].

الثالثة: روى الشيخ أيضاً، بسنده عن الإمام الحجّة عليه السلام، في دعاءٍ له، قال: «وصلِّ على وليك وولاة عهدك والأئمة من ولده، ومدّ في أعمارهم، وزِدْ في آجالهم، وبلّغهم أقصى آمالهم، ديناً ودنيا وآخرة، إنك على كلّ شيء قدير»[٦١].

الرابعة: ما أورده الشيخ أيضاً، بعد الرواية السابقة بغير فصلٍ، فقال: الدعاء

لصاحب الأمر، المرويّ عن الرضا ﷺ: روى يونس بن عبد الرحمن، عن الرضا ﷺ، أنه كان يأمر بالدعاء لصاحب الأمر ﷺ بهذا الدعاء: «اللهمّ ادفع عن وليّك وخليفتك ـ إلى أن قال ـ اللهمّ صلِّ على ولاة عهده والأئمة من بعده، وزِدْ في آجالهم، وبلِّغهم آمالهم...، الدعاء»[٦٢].

والجواب:

أولاً: إن هذه الروايات تصرِّح بإمامة الأئمة الاثني عشر، ولا تنفيها، لكنها تثبت وجود اثنا عشر غيرهم يأتون بعدهم، عبّرت عنهم بالمهديين، وعليه فهذه الروايات ليست في مقام النفي لفكرة الأئمة الاثني عشر.

ثانياً: إنه قد دلّت نصوص الاثني عشر على استمرار إمامتهم، وعدم خلوّ زمان منهم، وهذا يتنافى مع كون الأئمة الاثني عشر في آخر الزمان. علماً أن الظاهر من البَعْدية الواردة في هذه الأحاديث ما كان بعد الرسول ﷺ بلا فصلٍ.

ثالثاً: إن هذه الروايات شاذّة ومخالفة للروايات الصحيحة المتواترة الشهيرة بأنه ليس بعد القائم دولة، وأنه لا يمضي من بعده إلاّ أربعون يوماً يكون فيها الهرج[٦٣]. وعليه فهذه الروايات غير موجبة للعلم واليقين؛ لكثرة معارضاتها؛ فإن الروايات المعتبرة والصحيحة المتواترة صريحةٌ في حصر الأئمة في اثني عشر، وأن الثاني عشر منهم خاتم الأوصياء والأئمة والخلفاء، وأنه لا يبقى بعده أحدٌ من الخلق[٦٤].

الشبهة الخامسة: عدم دلالة الحديث على الحصر

إن هذه الأحاديث لا تدلّ على الحصر؛ وذلك أنها لم تقل: لا يلي إلاّ اثنا عشر، وإنما قالت: يلي اثنا عشر، وقد ولي هذا العدد ما علم به النبيّ ﷺ قبل قيام الساعة[٦٥].

والجواب:

أولاً: إنه لا رَيْبَ أن المقام إذا كان مقام التعداد والتحديد فإنه لا يُراد بالعدد إلاّ نفي الزائد، مثل: قوله: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً**﴾ (التوبة: ٣٦)، يعني لا أزيد من اثني عشر، وإذا قيل: إن اليوم بليلته أربع وعشرون ساعة، والساعة ستون

دقيقة، ومات فلان عن أربع بنين، والأنبياء أولي العزم خمسة، لا يُراد منها إلا نفي الزائد. وما ذكروه في مفهوم العدد أو نفيه أجنبيٌّ عن أمثال هذه العبارات، وإنما يُتكلَّم في المفهوم حيث لا يعلم المقصود بهذا الوضوح[٦٦].

وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الأحاديث ظاهرةٌ في الحصر؛ لأنها واردة في مقام بيان العدد، لا في مجرد وجود هذا العدد في ضمن الأئمة، وإنْ كانوا هم أكثر من ذلك؛ إذ لا فائدة في بيان وجود هذا العدد إذا كان الأئمة أكثر من ذلك[٦٧]. بل بعض هذه الأحاديث قويّة الظهور في ما ذكرنا؛ فقد روى الشعبي، عن مسروق قال: (كنا جلوساً عند عبد الله بن مسعود، وهو يقرئنا القرآن، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، هل سألتم رسول الله‘ كم يملك هذه الأمّة من خليفة؟ فقال عبد الله بن مسعود: ما سألني عنها أحدٌ منذ قدمت العراق قبلك، ثم قال: نعم، ولقد سألنا رسول الله‘ فقال: «اثنا عشر كعدّة نقباء بني إسرائيل»[٦٨])، فإن السؤال فيه عن عدد الخلفاء في هذه الأمة موجبٌ لصراحة الجواب في حصرهم بالعدد المذكور، لا في مجرد وجود هذا العدد في ضمنهم، مع كونهم أكثر من ذلك[٦٩]. وكذا ما رُوي عن النبي‘: «لن يزال هذا الدين قائماً إلى اثني عشر من قريش، فإذا هلكوا ماجت الأرض بأهلها»[٧٠].

هذا كله في أحاديث الجمهور. وأمّا أحاديث الخاصة فهي صريحةٌ في الحصر، وأنهم لا يزيدون ولا ينقصون عن ذلك[٧١].

الشبهة السادسة: ترك الأمة للاثني عشر دليلٌ على بطلان الأحاديث فيهم

ما ذكرَتْه الزيدية من أنه لو كان النبي‘ قد عرَّف أمته أحاديث الاثني عشر فلماذا تركتهم الأمة؟[٧٢].

والجواب:

ما ذكره الشيخ الصدوق من أن هذا الاشكال ينعكس على الزيدية أنفسهم في قولهم بالنصّ على أمير المؤمنين×، حيث تركته الأمة مع وجود النصّ عليه. ثم إنه متى كان التزام الأمّة أو عدمه معياراً في صحّة الحديث وسقمه؟[٧٣].

الشبهة السابعة: وقوع البداء في إمامة بعض أولاد الأئمة يبطل أحاديث الأئمة الاثني عشر

لو كان الأئمة اثني عشر فما معنى البداء في قول الإمام الصادق عليه السلام: «ما بدا لله في شيءٍ كما بدا في إسماعيل ابني»(٧٤).

والجواب:

أولاً: ما ذكره الشيخ المفيد والسيد المرتضى، واللفظ للثاني: «فأما الرواية عن أبي عبد الله من قوله: ما بدا لله في شيء كما بدا له في إسماعيل فإنها على غير ما توهّموه أيضاً من البداء في الإمامة، وإنما معناها ما رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله تعالى كتب القتل على ابني إسماعيل مرتين، فسألته فيه، فعفا عن ذلك، فما بدا له في شيءٍ كما بدا له في إسماعيل يعني به ما ذكره من القتل الذي كان مكتوباً، فصرفه عنه بمسألة أبي عبد الله. وأما الإمامة فإنه لا يوصف الله فيه بالبداء، وعلى ذلك إجماع فقهاء الإمامية، ومعهم فيه أثرٌ عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: مهما بدا لله في شيء فلا يبدو له في نقل نبيّ عن نبوته، ولا إمام عن إمامته، ولا مؤمن قد أخذ عهده بالإيمان عن إيمانه»(٧٥).

ثانياً: ما ذكره الشيخ الصدوق في الردّ على الزيدية الذين أشكلوا بهذه الشبهة: «فأما قوله: «ما بدا لله في شيءٍ كما بدا له في إسماعيل» فإنه يقول: ما ظهر لله أمرٌ كما ظهر له في ابني [يعني في موته] إذ اخترمه في حياتي، ليُعلم بذلك أنه ليس بإمامٍ بعدي»(٧٦).

الشبهة الثامنة: لماذا تعدّدت فرق الشيعة مع وجود روايات الاثني عشر؟

من الشبهات التي أثارها بعض الزيدية أنه مع وجود أحاديث الاثني عشر في الشيعة لماذا افترقت هذه الفرقة إلى فرق كثيرة لا تؤمن بالاثني عشر، وإنما تؤمن ببعضهم، كالزيدية والإسماعيلية والناووسية والواقفية؟(٧٧).

والجواب:

إن عدم وضوح الفكرة هو أحد الأسباب الداعية لافتراق الشيعة، وليس تمامها. ومع وجود الأحاديث الكثيرة الواردة في هذا الباب، وضآلة احتمال مثل هذا السبب،

تترجَّح باقي الأسباب الأخرى، مثل: حب الرئاسة أو المال لدى أدعياء هذه الفرق وزعمائها، كما حصل ذلك لرؤوس الواقفية، الذين استأثروا بأموال الإمام الكاظمعليه السلام، ولم يدفعوها للإمام الرضاعليه السلام بعده.

الشبهة التاسعة: التنافي بين الحصر بالاثني عشر وبين الحاجة إلى حجّةٍ في كل زمان

قد يُقال: إنه ما دام الناس بحاجةٍ إلى الإمام في كل زمان فلماذا الحصر بالاثني عشر؟[٧٨].

والجواب:

أوّلاً: إنه لا محلّ لمثل الاعتراض بعد كون أفعال الله قائمةً على مراعاة مصالح العباد. ولا شكّ أن الله مطّلعٌ على حاجة العباد إلى الهداية، وعدد ما يحتاجونه في ذلك من الحجج والهداة، فهو الذي يعلم بعدد ما يصلح به حالهم، إنْ كانوا اثني عشر أو أقلّ أو أكثر. ويرجع الكلام في هذه الشبهة أساساً إلى إنكار أصل حديث الاثني عشر، وإلاّ فإن مَنْ يصح عنده الحديث لا يتردَّد في مضمونه، وقد تقدَّم أن ثبوته مسلَّمٌ لدى الفريقين.

ثانياً: إن فائدة التحديد بعددٍ خاص إنما هي للضبط؛ ابتعاداً عن حالات التلاعب والزيادة والنقصان في هذه الفكرة، واستغلالها من قبل الغير. هذا كله حلاً.

ثالثاً: ونقضاً ينقض عليهم بمثل عدد الأنبياء وأوصيائهم مع حاجة العباد المستمرّة للهداية، فلماذا يتحدّد عدد الانبياءعليهم السلام بعددٍ معين، ويُختَموا بالرسول الأعظمصلى الله عليه وآله، مع حاجة العباد إلى الحجج باستمرار؟ وأيضاً لماذا تتحدّد عدد الركعات اليومية وتحصر في سبعة عشر ركعة، مع حاجة العباد الفطرية باستمرار إلى العبادة؟ ولماذا كان الصوم شهراً واحداً لا أكثر ولا أقلّ؟ وهكذا يقع السؤال في باب القصاص والديات والتعزيرات وغيرها ممّا ورد فيه التحديد بعددٍ خاصّ.

الشبهة العاشرة: معارضته لحديث: الخلافة ثلاثون عاماً

إن أحاديث الاثني عشر معارَضة بما دلّ على أن الخلافة ثلاثين سنة، وأنّ ما

بعدها ملك عضوض، كما في ما رواه أبو داوود من حديث سفينة، الذي صحَّحه ابن حِبّان: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك»[٧٩].

والجواب: إن هذه الرواية لا إلزام فيها للشيعة؛ لأنهم لم يرووها في مصادرهم، وإن المرويّ فيها ـ سواء في حديث الاثني عشر أو حديث الثقلين أو حديث الأمان أو حديث عدم خلوّ الأرض من حجّة وغيرها ـ يؤكّد استمرار الإمامة والخلافة وعدم تحديدها بوقتٍ معين؟

الشبهة الحادية عشرة: عدم دعوى الأئمة عليهم السلام الإمامة في حياتهم ـــ

إنّ الأئمة لم يدّعوا الإمامة لأنفسهم في حياتهم، وإنما هذا من الشيعة[٨٠].

والجواب: إنّ هذه الدعوى دعوى جزافية، إذ إنّ مَنْ له أدنى إلمامٍ بالحديث والتأريخ يعرف جزاف هذه الدعوى، وأن الأئمة عليهم السلام قد ادَّعوا ذلك. وقد وردت أسماؤهم في الأحاديث التي رويت عنهم[٨١]. كما عرف أتباعهم بالإمامية طوال التأريخ لقولهم بإمامتهم، ولم ينكر الأئمة عليهم مثل هذا القول.

الشبهة الثانية عشرة: عدم الانسجام بين دعوى الانحصار بالاثني عشر وبين عدم خلوّ الارض من حجّة ـــ

إن الأئمة عليهم السلام لو حكموا اثنا عشر إماماً بشكلٍ طبيعي فإن حكمهم سوف لا يستمرّ حتّى قيام الساعة، باعتبار أن حكمهم سوف لا يستمرّ أكثر من ثلاثمائة سنة بشكلٍ متعارف، فهل ينسجم هذا مع القول بأن الارض لا تخلو من حجّة؟ قال العظيم آبادي: (إن المفهوم من حرف (إلى) أن تقع فترة بعدما ينقضي عصر اثني عشر خليفة، وهم قائلون بظهور عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، وكمال الدين بعدهم، فلا يستقيم معنى الغاية والمغيّى، كما لا يخفى)[٨٢].

والجواب: نعم، هذا صحيحٌ، لكنا لا نعلم ما سيؤول إليه الأمر بعد حكومتهم لو حكموا بشكلٍ طبيعي، من قيام القيامة، أو تعيين مَنْ ينوب عنهم في الحكم من قبلهم؛ كي لا تخلو الأرض من حجة، أو إطالة عمر الأخير منهم، أو غير ذلك مما

نجهله، باعتبار أنّ ما أراده الله فيهم لم يتحقّق حتّى نرى ما ستؤول إليه الأمور لو حكموا بعدّتهم. وأمّا ما هو حاصل اليوم من حصول الغيبة فهو أمرٌ استثنائي طارىء على المخطَّط الإلهي الذي كان يُراد لحكومتهم لو أنهم حكموا.

الشبهة الثالثة عشرة: إن فكرة الأئمة الاثني عشر متأخّرة الظهور لدى متكلّمي الشيعة

إنّ الاستدلال بحديث الاثني عشر إماماً دليلٌ متأخِّر، بدأ المتكلّمون يطرحونه بعد أكثر من نصف قرن من الحيرة، أي في القرن الرابع الهجري، ولم يكن له أثر ولا عين في القرن الثالث عند الشيعة الإمامية، حيث لم يُشِرْ إليه الشيخ عليّ بن بابويه الصدوق في كتابه (الإمامة والتبصرة من الحيرة)، كما لم يُشِرْ إليه النوبختي في كتابه (فرق الشيعة)، ولا سعد بن عبد الله الأشعري في (المقالات والفرق). من هنا لم يكن الإمامية يقولون بالعدد المحدود في الأئمة، ولم يكن حتى الذين قالو بوجود (الإمام محمد بن الحسن العسكري) يعتقدون في البداية أنه خاتم الأئمة، وهذا هو النوبختي يقول في كتابه (فرق الشيعة): (إن الإمامة ستستمرّ في أعقاب الإمام الثاني عشر إلى يوم القيامة).

ونقل الكفعمي في (المصباح) عن الإمام الرضا الدعاء التالي حول (صاحب الزمان): (...اللهمّ، صلِّ على ولاة عهد والأئمة من بعده)[٨٣].

والجواب:

أولاً: إنا قد بيّنا في ما سبق أن التراث الروائي لدى الفريقين حافلٌ بهذه الفكرة النبوية التي بثّها الرسول بين المسلمين في صدر الإسلام، وأكّدها أئمة أهل البيت في أحاديثهم في مناسباتٍ عديدة في القرون الأول والثاني والثالث، كما أثبتنا ذلك عند البحث عن رواة هذه الأحاديث من الأئمة، بدءاً من الإمام عليّ إلى الإمام العسكري. وعليه فأحاديث الأئمة الاثني كانت مدوّنة في التراث الروائي لدى المسلمين والرواة، إلى أن استقرت في مصادرهم الأولى، كصحيح البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومسند أحمد والكافي وغيرها.

ثانياً: إن عمدة التراث العلمي للمسلمين في الفقه والأصول والكلام وغيره إنما

تشكّل ـ بصورةٍ عامة ـ في القرن الرابع الهجري. فالكتب الأربعة كان تصنيفها في هذا القرن، وهكذا كتب التفسير والفقه والأصول والكلام. وهذا أمرٌ واضح لكل باحثٍ مطلع. وقد ذكرنا ـ أوّل البحث عن أحاديث الأئمة الاثني عشر ـ المصنّفات الخاصة بهذه الأحاديث ممّا كان تصنيفه في القرن الرابع. ومع هذا فقد أشار علماؤنا في القرن الثالث الهجري في مصنّفاتهم إلى عقيدة الأئمة الاثني عشر أيضاً؛ فقد كتب إبراهيم بن نوبخت(٣٢٠هـ)، الذي ذكر صاحب الشبهة أنه لم يتعرّض للمسألة، فقال: «القول في إمامة الأحد عشر بعده (أي بعد عليّ‰): نَقلُ أصحابنا متواتراً النصّ عليهم بأسمائهم من الرسول‰ يدلّ على إمامتهم، وكذلك نقل النصّ من الإمام عليّ وكتب الأنبياء سالفاً يدلّ عليهم، وخصوصاً خبر مسروق يعترفون به»[٨٤].

وقال ابن بابويه(٣٢٩هـ): «ولو كان أمرهم (أي الأئمة‰) مهملاً عن العدد وغفلاً لما وردت الأخبار الوافرة بأخذ الله ميثاقهم على الأنبياء وسالف الصالحين من الأمة. ويدلك على ذلك قول أبي عبد الله‰، حين سئل عن نوح‰ لما ذكر: (استوت سفينته على الجوديّ بهم): هل عرف نوحٌ عددهم؟ فقال: نعم، وآدم‰.

وكيف يختلف عددٌ يعرفه أبو البشر ومَنْ درج من عترته والأنبياء من عقبه... وأيّ تأويلٍ يدخل على حديث اللوح وحديث الصحيفة المختومة والخبر الوارد عن جابر في صحيفة فاطمة‰»[٨٥].

الشبهة الرابعة عشرة: عدم معرفة بعض أصحاب الأئمة بأسماء الأئمة الاثني عشر‰

هذه الشبهة هي للزيدية أيضاً، كانوا قد أثاروها أمام خبر الأئمة الاثني عشر، حيث قالوا: « لو كان خبر الأئمة الاثني عشر صحيحاً لما كان الناس يشُكّون بعد الصادق جعفر بن محمد في الإمام...، ولما مات فقيه الشيعة زرارة، وهو يقول والمصحف على صدره: اللهمّ...»[٨٦].

والجواب:

أوّلاً: إنه لا تلازم بين معرفة عدد الأئمة وبين معرفة أسمائهم وأعيانهم، فقد يكون العدد معلوماً ولكنّه يجهل الإمام اللاحق؛ لقصورٍ أو لتقية أو غير ذلك. وإن

كان هذا كلّه مستبعدٌ في مثل زرارة الفقيه، كما سيتّضح لاحقاً. ولذا قال الشيخ الصدوق في جواب شبهة الزيدية: «إن هذا كلّه غرور من القول، وزخرف؛ وذلك أنّا لم ندَّعِ أنّ جميع الشيعة في ذلك العصر عرف الأئمة الاثني عشرعليهم السلام بأسمائهم، وإنما قلنا: إن رسول اللهصلى الله عليه وآله أخبر أن الأئمة بعده اثنا عشر، الذين هم خلفاؤه، وإن علماء الشيعة قد رووْا هذا الحديث بأسمائهم، ولا ينكر أن يكون فيهم واحد أو اثنان أو أكثر لم يسمعوا بالحديث»[٨٧].

ثانياً: إنه قد رُوي عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: قلتُ للرضاعليه السلام: يا بن رسول الله، أخبرني عن زرارة هل كان يعرف حقّ أبيك؟ فقال: «نعم»، فقلتُ له: فلم بعث ابنه عبيداً ليتعرَّف الخبر إلى مَنْ أوصى الصادق جعفر بن محمدعليه السلام؟ فقالعليه السلام: «إن زرارة كان يعرف أمر أبي ونصّ أبيه عليه، وإنما بعث ابنه ليتعرَّف من أبي هل يجوز له أن يرفع التقية في إظهار أمره ونصّ أبيه عليه، وإنه لمّا أبطأ عنه ابنه طولب بإظهار قوله في أبي فلم يحبّ أن يقدم على ذلك دون أمره، فرفع المصحف وقال: اللهم إنّ إمامي مَنْ أثبت هذا المصحف إمامته من ولد جعفر بن محمدعليهما السلام».

حدَّثنا أبي قال: حدَّثنا محمد بن يحيي العطّار، عن محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري، عن أحمد بن هلال، عن محمد بن عبد الله بن زرارة، عن أبيه قال: لما بعث زرارة عبيداً ابنه إلى المدينة؛ ليسأل عن الخبر بعد مضيّ أبي عبد الله، فلما اشتدّ به الأمر أخذ المصحف وقال: مَنْ أثبت إمامته هذا المصحف فهو إمامي.

وهذا الخبر لا يوجب أنه لم يعرف. على أن راوي هذا الخبر أحمد بن هلال، وهو مجروحٌ عند مشايخنا رضي الله عنهم[٨٨].

الشبهة الخامسة عشرة: إن الوارد في الأخبار هو لفظ الخلافة، لا الإمامة

إن المذكور في الأحاديث الخلافة، لا الإمامة، ولم يكن أكثر من هؤلاء اثني عشر خليفة بالاتفاق بين الفريقين[٨٩].

والجواب:

أوّلاً: إن الأحاديث لا تقتصر على لفظ الخلافة فقط، بل ورد فيها لفظ: اثنا

عشر إماماً أو قيّماً أوعظيماً أو رجلاً، كما تقدَّم ذلك في نقل صيغ الحديث.

ثانياً: إن لفظ الخليفة لا يقتصر في معناه على السلطة السياسية، بل يشمل المرجعية العلمية، فقد ورد في الحديث: «اللهمّ، ارحم خلفائي»، قيل له: يا رسول الله، مَنْ خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنّتي»(٩٠).

إنه على فرض التسليم بانطباق لفظ الخليفة على الحكّام لكنْ ما الدليل على انحصارهم بالمذكورين، دون مَنْ سواهم؟ فهذا يلزم منه الترجيح بلا مرجِّح.

الشبهة السادسة عشرة: إن الأحاديث نسبت الاثني عشر إلى قريش، وهو لفظٌ عام

إن نسبتهم إلى قريش تدل على أن جميعهم ليسوا من بني هاشم، فإن العادة قد جرت على أن الجماعة لمّا فعلوا أمراً وكلهم من بطنٍ واحد يسمّونهم بذلك البطن، ولمّا كانوا من بطون شتّى يسمّونهم بالقبيلة الفوقانية التي تجمعهم(٩١).

والجواب: إنه قد ورد في بعض الروايات أنهم من بني هاشم، كما تقدم نقله. ولعل الضجة أو اللغط الذي حدث بين الناس ممّا منع الراوي من سماع بقية الحديث كان سببه وقوع التصريح فيه بكونهم من بني هاشم، وإلاّ لماذا هذا اللغط والضجة؟ وعلى أيّ حال فإنه يحمل المطلق (قريش) على المقيّد (بنو هاشم)، فيقدم المقيّد؛ لأنه هو المراد، علماً بأن المطلق لو بقي على إطلاقه فإنه مثار للتشاحّ والتنازع، ولا سيَّما في مثل هذا الأمر الخطير.

وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى كلا اللفظين بقوله: «ألا وإن الأئمة من قريش، قد غرسوا في هذا البطن من بني هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم»(٩٢).

الشبهة السابعة عشرة: عدم اعتزاز الدين بإمامة أهل البيت عليهم السلام

إن القائلين باثني عشر إماماً ـ وهم الشيعة ـ لم يقولوا بظهور الدين في عهد هؤلاء الأئمة، بل يزعمون أن الدين قد اختفى بعد وفاته صلى الله عليه وآله، والأئمة كانوا يعملون بالخفية، وما استطاعوا أن يظهروه، حتّى أن علياً عليه السلام لم يقدر على إظهار مذهبه

ومشربه[٩٣].

والجواب: إنه قد تقدم أن الأحاديث في الاثني عشر واردة على نحو الإنشاء والتنصيب، لا على نحو الإخبار؛ ولذا فإن جميع الخصوصيات الواردة في خلافة هؤلاء الاثني عشر - ومنها: عزّة الدين - منوطةٌ بتحقق وفعلية هذا الإنشاء خارجاً، وهذا ما لم يحصل بشكلٍ تامّ لأئمة أهل البيت‰، حيث لم يحكموا، وإنما كانت لهم الإمامة العلمية والمعنوية فقط، وأما إمامة الإمام عليّ‰ فقد حالت الظروف دون تحقيق كامل أهدافها، كما هو معلوم.

الشبهة الثامنة عشرة: عدم اجتماع الأمة على إمامة الأئمة‰

قد أورد أبو داوود من حديث أبي خالد الأحمسي في صفات هؤلاء الاثني عشر أنهم: «كلّهم تجتمع عليه الأمة»[٩٤]، مع أن الأئمة من أهل البيت‰ لم تجتمع عليهم الأمة، حتّى أن الإمام عليّ‰ قد خرج عليه مَنْ خرج وحاربه مَنْ حاربه من هذه الأمة، كما هو معلومٌ.

والجواب:

أولاً: إن جميع الخصوصيات الواردة في هؤلاء - كاجتماع عدّتهم، وإعزاز الإسلام بهم، واجتماع الأمة حولهم، وغيرها - مبنية على كون الأحاديث واردة مورد الإنشاء، إلاّ أن المُنْشَأ لم يتحقّق لعدم تمكين الأمة من ذلك.

ثانياً: احتمل بعض العلماء أن المراد باجتماع الأمة كلها عليهم إنما هو بعد رجعة الأئمة‰ إلى الدنيا[٩٥].

الخاتمة

لقد سلّطت هذه الدراسة الضوء على أحاديث الاثني عشر المتّفق عليها بين الفريقين، والتي قد بذل النبيّ‰ وأئمة أهل البيت‰ ما بوسعهم من أجل ترسيخ فكرتها في أذهان الأمّة وتثقيفها عليها، ولا سيّما الجيل الأول من المسلمين. وقد أبدَوْا اهتماماً كبيراً بها، حيث كانوا يسألونه عن أمر هؤلاء الأئمة في مناسباتٍ عديدة،

ممّا يعكس اهتمامهم وعنايتهم بهذه القضية الحسّاسة بالنسبة لمستقبل الرسالة. إلاّ أن ما آلت إليه الأمور هو غير ما أراده صاحب الرسالةﷺ، حيث جَرَت الأمور على غير سياقها المرسوم لها، ولم يؤخَذْ بفحوى هذه الفكرة العظيمة التي فيها ضمان مستقبل الأمّة والرسالة. وليت الأمور وقفت عند إهمال وصيّة النبيّ وتركها، بل تعدَّتْ إلى تسطيح البيان النبوي الوارد في هذا المقام، وتفريغه من محتواه، والإسفاف به، بل والسخرية به ـ سواء شعر به قائله أم لا ـ إلى حدّ تطبيقه على أئمّة الجَوْر والظلم، وعلى كل سفيهٍ وفاسق من بني أمية وبني العباس. فكيف يصحّ أن يكون هؤلاء الاثني عشر في أوّل أمرهم ـ كما تحدَّثت النصوص السابقة ـ أنواراً محدقة بالعرش قبل الخلق، وبشّرت بهم الكتب السماوية، وأنهم من ولد إسماعيلعليه السلام، ويبشّر بهم النبيّﷺ، ويوصي أمته ويقرن عزّة الإسلام بهم، وإذا بهم في آخر المآل خلفاء الفسق والفجور، من أمثال: معاوية، وولده يزيد، ومروان، وعبد الملك، والوليد بن عبد الملك، وهلمّ جرّاً؟! أليست هذه مفارقة غريبة ومدهشة حقّاً يا شرّاح الصحاح وعلماء مدرسة الخلافة، حتّى اضطربت كلماتكم في تفسير هذه النصوص اضطراب الرشا في البئر؛ تكتُّماً على الحقيقة. فأيّ سنخية بين تلك المقدّمات وبين هذه النتيجة؟ أليس ذلك إلى السخرية بالبيان النبوي أقرب منه إلى الكلام العلمي الرصين؟ ولكنْ لا نملك أمام هذه الاستهانة بالحديث النبوي إلاّ قول: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

الهوامش

(١) في رحاب العقيدة ٣: ١٦٨.

(٢) الغيبة: ١٥٧.

(٣) تقريب المعارف: ١٢٦.

(٤) المصدر السابق: ١٨٣.

(٥) كشف المحجة لثمرة المهجة: ٥١.

(٦) المصدر السابق: ١٠١.

(٧) متشابه القرآن ٣: ٢٢٩.

(٨) أقول: لا نعلم هل أن الأعلام الذين نقلنا كلماتهم آنفاً استمدّوا هذا الاستدلال من رواية منصور بن حازم أو لا؟ والظاهر هو الثاني؛ لأنه لم تَرِدْ الإشارة لذلك في كلماتهم على الإطلاق، وإنما اعتمدوه باعتباره استدلالاً عقلياً وعقلائياً قامت عليه سيرة العقلاء، كما سنشير لذلك بعد قليل.

(٩) الكافي ١: ١٦٨.

(١٠) بلغة الفقيه ٣: ٢٦٨.

(١١) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٣٩٨.

(١٢) انظر: عون المعبود ١١: ٣٦٤.

(١٣) انظر: تفسير القرآن العظيم ٣: ٣١٢.

(١٤) متشابه القرآن ٣: ٢٢٤.

(١٥) تفسير القرآن العظيم ٣: ٣١٢.

(١٦) انظر: حاشية بعض المعلّقين على صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، تعليقة الآبي والشارح على مسلم.

(١٩) كفاية الأثر: ١٦٥، باب٢٤، ح٣.

(٢٠) صحيح ابن حِبّان ١٥: ٣٩٣.

(٢١) سنن أبي داوود ٢: ٣٠٣، رقم ٤٢٥٤.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) صحيح مسلم ٦: ٤.

(٢٤) صحيح مسلم ٦: ٣.

(٢٥) دلائل الصدق ٦: ٢٧٥.

(٢٦) المعجم الكبير ٢: ٢١٤، ح١٧٩٤، المعجم الأوسط ٣: ٤٢٧، ح٢٩٤٣، كنز العمال ١٢: ٣٣، ح٣٣٨٥٨.

(٢٧) المعجم الكبير ٢: ٢٨٦، ح٢٠٧٣، مجمع الزوائد ٥: ١٩١، باب الخلفاء.

(٢٨) مسند أحمد ٥: ٨٧.

(٢٩) نهج البلاغة ٣: ٦٢.

(٣٠) في رحاب العقيدة ٢: ١٦٤.

(٣١) ينابيع المودة ٥: ٤٤٥، باب ٧٧؛ تبيين المحجّة: ٢١٥.

(٣٢) نهج البلاغة ٢: ٢٧،.

(٣٣) كفاية الأثر: ٣٢، باب ٢، ح٩.

(٣٤) صحيح مسلم ٧: ٥٨، سنن الترمذي ٥: ٢٤٥، ح٣٦٨٧.

(٣٥) شرح مسلم ١٥: ٣٦.

(٣٦) المجموع شرح المهذب ١٦: ١٨٢.

(٣٧) ذخائر العقبى: ١٠.

(٣٨) البداية والنهاية ٢: ٣١٤.

(٣٩) صحيح مسلم ٦: ٣، باب ٧٧؛ تبيين المحجة: ٢١٥.

(٤٠) ينابيع المودة ٥: ٤٤٥، باب ٧٧؛ تبيين المحجة: ٢١٥.

(٤١) صحيح ابن حِبّان ١٥: ٣٩٣.

(٤٢) البداية والنهاية ٦: ٢٥٠.

(٤٣) كفاية الأثر: ٤٤، باب ٥، ح٣.

(٤٤) المصدر السابق: ٣٣، باب ٣، ح٩.

(٤٥) المصدر السابق: ٨٧، باب ٩، ح٥.

(٤٦) انظر: كمال الدين: ٦٧.

(٤٧) انظر: شبهات وردود: ١٢٣، نقلاً عن: نشرة الشورى، العدد ١٠.

(٤٨) الكافي ١: ٥٣١ ـ ٥٣٤، الباب ١٢٦ من كتاب الحجّة، ح٧، ٨، ٩، ١٧، ١٨. وقد نقلنا هذه الأحاديث في المتن بهذا الترتيب.

(٤٩) عيون أخبار الرضا ١: ٤٦؛ كمال الدين ١: ٢١٣.

(٥٠) الخصال: ٤٨٠، باب ١٢، ح٤.

(٥١) الكافي ١: ٥٣٠،، باب ما جاء في الاثني عشر، ح٦.

(٥٢) كمال الدين ١: ٥٣٠،، باب ما جاء في الاثني عشر، ح٦؛ عيون الأخبار ٢: ٥٢.

(٥٣) معالم المدرستين ٢: ٢٣١.

(٥٤) مرآة العقول ٦: ٢٣٢.

(٥٥) معالم المدرستين ٢: ٢٣٣. والبحث مستفادٌ بجملته في هذه النقطة من المصدر المذكور.

(٥٦) أصول الدين: ٢٩٢.

(٥٧) انظر: مرآة العقول ٦: ٢٣٢، ٢٣٣؛ شرح أصول الكافي ٧: ٣٧٠، ٣٧٣.

(٥٨) في رحاب العقيدة: ١٧.

(٥٩) الغيبة: ٩٧.

(٦٠) المصدر السابق: ٢٨٥.

(٦١) مصباح المتهجد: ٢٦٦.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) الصراط المستقيم: ١٥٢.

(٦٤) الفوائد الطوسية: ١١٧.

(٦٥) صحيح مسلم (بشرح النووي) ١٢: ٢٠١.

(٦٦) تعليقة الشعراني على شرح أصول الكافي للمازندراني ٧: ٣٧٤.

(٦٧) في رحاب العقيدة ٣: ١٦١.

(٦٨) مسند أحمد ١: ٣٩٨؛ المستدرك على الصحيحين ٤: ٥٤٦.
(٦٩) في رحاب العقيدة ٣: ١٦٣.
(٧٠) كنز العمال ١٢: ٣٤، ح٣٣٨٦١.
(٧١) في رحاب العقيدة ٣: ١٦١.
(٧٢) كمال الدين: ٦٨.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) انظر: كمال الدين: ٦٩.
(٧٥) الفصول المختارة: ٣٠٩؛ المسائل العكبرية: ١٠٠.
(٧٦) كمال الدين: ٦٩.
(٧٧) كمال الدين: ٦٨.
(٧٨) نشرة الشورى، العدد ١٠: ١٩، نقلاً عن: كتاب الردّ على شبهات أحمد الكاتب: ١٤٧.
(٧٩) سنن أبي داوود ٢:، ٣٠٣، ح٤٢٥٤.
(٨٠) عون المعبود ١١: ٢٤٧.
(٨١) انظر النصوص الواردة بهذا الشأن من الفريقين: فرائد السمطين ٢: ١٣٢، ٣٥٤؛ ينابيع المودة، البابان ٧٦ و٩٤؛ كفاية الأثر، مقتضب الأثر، منتخب الأثر، الجزء الثاني.
(٨٢) عون المعبود ١١: ٢٤٧.
(٨٣) نشرة الشورى، العدد ١٠: ١٠ ـ ١٢، نقلاً عن: شبهات وردود: ٦٣.
(٨٤) انظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٢٩.
(٨٥) الإمامة والتبصرة من الحيرة: ١١.
(٨٦) كمال الدين: ٧٥.
(٨٧) المصدر نفسه.
(٨٨) المصدر نفسه.
(٨٩) عون المعبود ١١: ٢٤٦.
(٩٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠.
(٩١) عون المعبود ١١: ٢٤٦.
(٩٢) نهج البلاغة ٢: ٢٧.
(٩٣) عون المعبود ١١: ٢٤٦؛ منهاج السنة: ٢١٠.
(٩٤) سنن أبي داوود ٢: ٣٠٩، كتاب المهديّ، ح٤٢٧٩.
(٩٥) الفوائد الطوسية: ١١٩.

أخلاق نقد المذاهب

د. قاسم جوادي صفري(*)
ترجمة: د. نظيرة غلاب

مقدّمة

تشاركت دعوة الرسل والأنبياء محورية التوحيد والأخلاق، وتلازمت الدعوة إلى التوحيد مع الدعوة إلى الأخلاق. وكما بدأ النبيّ الأكرمﷺ رسالته بالدعوة إلى التوحيد، حين قال للناس: «قولوا: لا إله إلاّ الله تفلحوا»[1]، أردفها بدعوتهم إلى الأخلاق حين أخبرهمﷺ أنه «إنما بعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق»[2]. لذا فالأخلاق هي أكثر الأمور ضرورةً بعد التوحيد. وبلحاظٍ ديني دقيق كلّ شيء في الدين هو التوحيد، والتوحيد الحقيقة لا يفترق عن الأخلاق.

وإذا لم يتحلَّ الفرد بالأخلاق فهذا يُعَدّ مؤشّراً على أنه لم يستوعب مفهوم ومعنى التوحيد، ولم يمارس التوحيد بكلياته وجزئياته.

النتيجة أن ميراث الأنبياء في الجملة: التوحيد والأخلاق. ولا تتحقّق صحّة ادعاء الاقتداء والاتباع للأنبياء ما لم يتوحد عنصرا التوحيد والأخلاق في شخصية المدّعي وفي سلوكياته.

جميع المذاهب والفرق الإسلامية التي ترى نفسها حاملةً لمشعل الأديان ورسالة الأنبياء متفقةٌ على ضرورية عنصري التوحيد والأخلاق. وبطبيعة الحال يهمّنا في هذا المقال الفرق والمذاهب الإسلامية، التي رغم اختلاف وجهات النظر وتنوّع مباني الاجتهاد تبقى متفقة على عنصر الدين الواحد، ومؤمنة بالقرآن والأحاديث النبوية

(*) باحثٌ وأستاذٌ جامعيّ، له أعمالٌ علميّة متعدِّدة.

مرجعاً وحجّة. وبالطبع المصدران (القرآن والحديث) كافيان في تحقق التوحيد والأخلاق.

لقد قضيتُ عمراً في المطالعة والتدريس في مؤسسة المذاهب الإسلامية ـ أعمّ من المذاهب الفقهية، الفرق الكلامية، وتوجّهات العرفان والتصوّف ـ، لكنْ ما يؤسف له بشدّة من خلال ما تتبّعتُه في هذه الدراسات هو عدم مراعاة الأخلاق الإسلامية وتجاوز سقفها بين المذاهب بعضهم بعضاً، وفي مقابل بعضهم بعضاً.

ابتداءً نذكر النقاط الكلية حول أصل مبحث الأخلاق، وننتقل بعدها إلى تحديد المباحث الأخلاقية المفترض الالتزام بها في عملية نقد المذاهب، والتي كان تجاوزها سبباً لما أصبح عليه حال الأمة والفرق الإسلامية من الاختلاف والتنافر طوال هذه القرون.

النقاط الكلية

لا يمكن تصوّر تغيير وإصلاح هذا العالم من دون مشاركة ومساعدة رجال وعلماء الدين، ولا يمكن لأتباع الدين أن يقوموا بالرسالة على وجهها الصحيح إذا لم يكونوا أنفسهم متخلّقين بأخلاقها، ففي غياب الأخلاق كيف سيتسنّى لهم إصلاح المجتمع؟!

من الأمور الأساسية في مجال تربية المجتمعات المؤمنة أن هذه المجتمعات تحتاج فعلاً أن ترى تجسُّد هذه الأخلاق في زعمائها وعلمائها، وتحلّيهم بها في كلّ حركاتهم وسكناتهم؛ إذ كيف يمكن لأمة ترى علماءها وزعماءها عديمي الأخلاق، لا يتورعون عن ممارسة الكذب، الغيبة، التّهمة، الشتم والسبّ واللعن والطعن في المذاهب الأخرى، أن ترقى إلى مستوى ومقام المجتمعات السليمة والصالحة؟! بل كيف نرجو سلامة العالم بدون سلامة وصلاح المجتمعات المؤمنة؟!

للأسف ليس فقط زعماء وعلماء المذاهب مَنْ يعانون من انعدام الأخلاق في نقد بعضهم البعض، بل يلاحظ تحطّم شرف الأخلاق واستعمال العنف الكلامي بكلّ أشكاله بين أفراد المذهب والفرقة الواحدة، نظير: أن يكون عالمان شيعيان، وعند

الاختلاف في بعض المسائل يعمد أحدهما للتشنيع على الآخر كأن يخاطبه «بالأمويّ» أو ما شاكل ذلك[٣]. وحين يكون أسلوب التعامل عند الاختلاف بين هذين العالمين بهذا الشكل، وهما من نفس التوجه العقائدي والفكري، فكيف سيكون حال مَنْ يقتدي ويقلّدهما من عوامّ الناس، وكما قال الشاعر:

إذا كان ربُّ البيت بالدفّ ضارباً فشيمة أهل البيت الرقصُ والطربُ

من الطبيعي أننا في هذا المقال لسنا بصدد إجراء تحقيق علميّ لنصل في نهايته إلى عرض نظرية علمية؛ لأن المشكلة تكمن في عدم وجود نظريات جامعة تفتح البحث على نفس مستوى البحث العلمي. المشكل الذي يناقشه الموضوع هو قضية واضحة المفاهيم، قد تكون لها طبيعة عالمية تمّ التغافل عنها أو إغفالها، أو لعل الإحساس بالمسؤولية الدينية تجاه الدين والمذهب أغرى هؤلاء الأفراد باعتبار أيّ عملٍ مخالف للدين إذا كان في حقّ الآخرين جائزاً ومقبولاً. البيان النوراني في الآية: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات: ٥٥) يمكّننا من إثبات ما ذهبنا إليه، حيث يوضح أن المشكل في هذا الجانب يحتاج إلى التذكير، وليس إلى التحقيق والبحث العلمي.

يكاد لا يخلو أيّ مذهب من التصنيفات غير الصحيحة للمذاهب الأخرى وفق معايير ومقاييس غير عادلة. هذه التصنيفات متوفّرة بكثرة في نطاق المذاهب الكلامية (مثلاً: هذا جبري، وذاك مفوضي؛ هذا مجسمي، والآخر مشبهة؛ ذاك ناصبي، وهذا غلاة؛ الآخر من أعداء أهل البيت، والآخر معادٍ للصحابة؛ فلان إباحي، وفلان الآخر متحجِّر، وغيرها من المقاييس) وكذلك نراها في نطاق المناقشات والمناظرات والمذاهب الفقهية، لكنْ يبدو أن هذه التصنيفات والمقاييس توجّهت سهامها إلى العرفان والتصوّف أكثر من الاتجاهات الأخرى، ومن المؤكّد أن البحث في أسباب هذه الظاهرة يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ.

نعم، تحقيقنا حول أخلاق نقد المذاهب ليس سابقة في حدّ ذاته، نظراً لحجم الكتب التي كتبت فيه والأبحاث التي تناولته؛ لكنّ التوصل إلى وضع أخلاقي أمامه شوطٌ بعيد.

الحقّ سبحانه وتعالى في باب خلق الإنسان ذكر لنا ما جرى بينه وبين ملائكته. قد يكون الاهتمام بهذه الحادثة لاستخلاص وضع أخلاقي ليس سوى طموح أو تطلع، لكنّ هذا لا يمنع من أن يبذل كلّ واحد حسب وظيفته مجهوداً في هذا الباب. يقال: إن الماضي هو المصباح الذي ينير طريق المستقبل. ومن الممكن أن يشعر الإنسان بالإحباط في طريق وصوله إلى الهدف، لكن لا يجب التراجع عن خوض غمار البحث والتحقيق؛ من أجل الوصول إلى هذا الهدف أو الاقتراب منه.

كاتب هذا المقال لا ينطلق من الاعتقاد بالتعدُّدية والكثرة الدينية، بل ربما لا يكون من منطلق الاعتقاد بالتقريب بين المذاهب بالشكل الذي هو عليه، لكنْ في المقابل نفي هذه الموارد لا يعني بأيّ شكلٍ فتح المجال أمام التجاوزات والتهمة والافتراء على المذاهب أو بين بعضها البعض. وحَسَب نظر الكاتب الكذبُ هو فعلٌ حرام، وتشتدّ حرمته خصوصاً إذا تعلق بجمعٍ من الأفراد، وهذا يدفعنا إلى التساؤل كيف يجوز نسبة موضوع من المواضيع لفرقة أو لمذهب من دون الاطلاع الكافي والتامّ على جميع خصوصيات هذه الفرقة أو ذاك المذهب؟

بعد التذكير بهذه الملاحظات الكلية، ننتقل إلى عرض بحثنا في الأخلاق المفترض بل الواجب التحلّي بها في انتقاد ومناقشة المذاهب بعضها بعضاً، وهو الموضوع الأصل في هذا البحث.

لكنْ قبل ذلك لا بُدَّ من عرضٍ لأهمّ المباحث الكلية والعامة في مبحث الأخلاق. مجال ونطاق هذا النوع من الأخلاق يختصّ بتعامل الإنسان مع بعضه البعض، أعمّ من أن يكون في مجال المباحثات الدينية والمذهبية أو خارج حدودها. ونشير ضرورةً إلى عدم الاستهانة بالمباحث التربوية في هذا الصدد. فالإنسان الفرد عليه أن يتعلّم كيف يتعامل مع الآخر تعاملاً إنسانياً. وبالإضافة إلى التعلّم هو في أمسّ الحاجة إلى القدوة والأسوة الحسنة الممارسة فعلياً لمجموع هذه الأخلاق. وقد عرّف القرآن الكريم هذه القدوة والأسوة في رسول الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ (الأحزاب: ٢١).

إن ادّعاء اتباع النبي الأكرم لا يُصدَّق إلاّ من خلال الاقتداء به علماً

وعملاً، وهذا يتطلب معرفتهﷺ حقّ المعرفة التي تقتضي المطابقة بين أفعال وأخلاق الفرد المؤمن لأخلاق النبي ﷺ وأفعاله.

يلاحظ أن بيانات وإرشادات الأئمة تحتوى العديد من العبارات التي يعدّ مفادها ومضمونها عالمياً، وقد يوجد لها نظيرٌ في الأديان الأخرى ولكنْ بشكل مختلف. ما يهمنا في تلك الإرشادات والعبارات أنها يمكن أن تتخذ ملاكاً ومعياراً في تنظيم جزء كبير من سلوك الإنسان، بل الكثير منها يؤسّس قواعد ذهبية في الأخلاق.

قال الإمام عليّ، في خطابه لابنه الإمام الحسن: «يا بنيّ، اجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك؛ فأحْبِبْ لغيرك ما تحبّ لنفسك»[٤].

في نظري المتواضع لو اعتمدت هذه العبارة في مباحث الأخلاق لكانت كافية في إغنائه على مستوى البُعْد النظري، ولكانت بالفعل كافية في إصلاح الكثير من السلوكيات اللاأخلاقية عند المسلمين. فحين تكون نفس الإنسان ميزاناً في تحديد كيفية التعامل مع الآخر، حيث لا يقوم بسلوكٍ ولا بفعلٍ تجاه الآخر أو في مقابل الآخر إلاّ بعد أن يعرضه على نفسه، هل يحبه لنفسه أو لا يحبه لنفسه؟ فإذا وجده غير محبوب لديه في حقّ نفسه لم يقُمْ به تجاه الآخر. كمثال: نفرض أن شخصاً في أحد المجالات يحب أن يولي الآخرُ أهمّية واحتراماً لجميع جوانب مذهبه أو اتجاهه أو نحلته، من هنا لا بُدَّ في دراسته أو نظرته أن يتّسم بهذه الأخلاق في دراسته أو نظرته لبضاعة الآخر أو لأفكاره وتوجّهه. إن الإنصاف في ساحة أتباع المذاهب أن يصفوا ما عند الآخر من دون زيادة أو نقصان، وأن يظهروا مسيرة المقدّمات التي طواها هذا المذهب أو ذاك في طريق تكامله التاريخي والفكري و... ثم إن الإنصاف لا يفرض عليك القبول بكلّ ما عند الآخر، قد تقبل بجزءٍ لتكامل مقدّماته بحَسَب مبناك ومعتقدك، ولا تقبل بجزءٍ آخر، الإنصاف يفرض عليك أن تقول كلمة الحقّ في الآخر وإنْ لم تقبل بنظرياته.

يؤكّد القرآن الكريم على ضرورة الإنصاف والعدل، وهذا حدٌّ آخر في وجه المعاداة والعداء. قال تعالى: **﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لاَ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾** (المائدة: ٨)، وقال تعالى في موضعٍ آخر: **﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ**

﴿صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢).

نفترض أن بين الفرق والمذاهب عداوة، رغم أن هذه الفرق والمذاهب مشتركة في الكثير من النقاط، وحتّى هذه العداوة مبدئياً ليس لها دليلٌ تستند إليه، اللهم إلا أن يكون حالهم كما قال مولانا ـ وترجمتُه ـ: على الوهم صلحهم وحربهم، ومن الوهم افتخارهم وخزيهم(٥).

الآن وقد وجدت الخصومة والعداوة بين تلك الفرق لعللٍ وأسباب، حيث لا يمكن العودة إلى الطبيعي، فالمفترض التزاماً بالمنهج القرآني أن تضبط هذه العداوة بالضوابط القرآنية، بحيث لا تصبح ناراً تأتي على الأخضر واليابس. فالعداوة لا يجب أن تكون موجباً لنفي العدالة، ولا أن تكون مسوّغاً للتعدي والتجاوز. فالقرآن يقول: إذا تجاوزوا عليكم ومنعوكم من دخول المسجد الحرام فهذا لا يكون موجباً لأن تتصرفوا في حقهم بما تريد أهواؤكم، أو أن تعاملوهم وفق ما يطفئ نار القوة الغضبية، فلا بُدَّ من مراعاة العدالة والإنصاف.

هذه التوصيات القرآنية كانت في مقابل المشركين. ولنفرض أن بعض الفرق الإسلامية بلغت حدّ الشرك فإن منطق القرآن يفرض ممارسة العدالة في التعامل مع هذه الفرق؛ وإذا كان هذا منطق القرآن مع المشركين والكفار فالأَوْلى أن تمارس الفرق والمذاهب العدالة وتراعي الإنصاف فيما بينها؛ لأن لا أحد من الفرق قد بلغ مبلغ الكفر والشرك.

وقد سجّل التاريخ أن الإمام عليّ﷣ بعد الضربة التي استشهد إثرها ظلّ يوصي أبناءه بأن لا تتلطخ أيديهم بدم المسلمين؛ انتقاماً له، وأن لا يكون قتله مسوّغاً لأن يعمدوا لاعتقال فرقة أو مجموعة ومن ثمّ يقتلونها؛ عقاباً وانتقاماً له، بحيث يكون في الأمر توطئة ودسيسة، وأمرهم أن لا يقتصوا إلاّ من القاتل، كما أمر ابنه الحسن بأنه إذا استشهد في هذه الضربة أن يعمد إلى ابن ملجم وأن يضرب عنقه ضربةً واحدةً(٦).

نعم، طرح ملف المذاهب والمباحث العلمية على نفس مستوى ما ذكرناه ليس صحيحاً. والكاتب إنما طرح ذلك من باب بيان النظرة الحاكمة في الإسلام في مقابل أعداء الإسلام والمخالفين له، ولا يمكن إفساح المجال لأهواء النفس في تحديد كيفية

التعامل مع المخالف، بل لا بُدَّ من مراعاة الآداب الواردة في هذا المجال. علماً أن مثل هذه المعاملات تحكمها مجموعة من الأخلاقيات والآداب، سواء على المستوى العُرْفي أو القانوني أو الديني.

وكما هو ظاهرٌ فإن بحثنا لغاية هذه النقطة يجري تحت عنوان العدل ومراعاة العدالة، بحيث يتعامل الفرد منا مع الآخر على نفس المستوى الذي يحب أن يُعامَل به. لكن الأخلاق في القرآن لا تقف عند هذا المستوى من المعاملة، بل ترتقي إلى مستوى أعلى، حين يقول الحق تعالى: ﴿**ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ (فصّلت: ٩٦).

وإنه لمن دواعي الأسف أن لا يسفر الواقع في تاريخ الإسلام عن مصاديق لهذه الآية، إلا حالات معدودة، بالكاد تُعَدّ على رؤوس الأصابع، حيث لم يستطِعْ المسلمون ـ باستثناء النبيّ الأكرم‏ﷺ وأهل البيت‏عليهم السلام ـ العمل بهذه الآية والتخلُّق بها. ففي الوقت الذي تشدِّد الآية على الحسنى في التعامل مع العدو، بحيث يتغيَّر سلوكه وعداوته ليصبح وليّاً حميماً، نجد المسلمين قد فشلوا في الحدّ الأدنى على حفظ مودة وحميمية العديد من الموالين، فقد حملوهم؛ بسوء المعاملة وقبح الأخلاق، أن أصبحوا في خطّ المواجهة وصفّ الأعداء. فكم من مجموعةٍ بعد أن كانت موالية وصديقة أصبحت مخالفة وعدوة؟! ولم يسجِّل التاريخ في غير مَنْ ذكرنا أن انتقلت مجموعة من عدوة إلى صديقة. وكم من الاختلافات البسيطة أصبحت وقوداً للفتنة ولنارٍ حارقة أتت على الأخضر واليابس، وكانت عنصراً للتطاحن عبر التاريخ، وكان بالمقدور تحويلها إلى عنصر التسامح والمصالحة؟!

مسألة أخرى لا بُدَّ من التوجه إليها بإمعانٍ، هل يمكن في الحرب على الباطل التمسك بالباطل واستعمال الباطل؟ هل يجوز لنا إذا استعمل الآخر الباطل في مواجهتنا أن نردّ عليه بالباطل في مواجهته، وفي الدفاع عن النفس؟

إن الباطل باطلٌ والحقّ حقٌّ، من أيّ جهة صدر. والقرآن واضحٌ في هذا المسار. فحين تمسك أهل الكتاب بالباطل أمر القرآن باستعمال الحقّ في مجادلتهم، أو ما عبَّر عنه بالجدال بالتي هي أحسن: ﴿**وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾

(العنكبوت: ١٦)، ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

لقد بيَّن الإمام الصادق عليه السلام مصاديق الجدال بغير الأحسن أو بغير الحسنى، فكلّ جدالٍ وجدْتَ نفسك فيه غير قادر على تشخيص مواطن الحقّ عن مواطن الباطل، أو تدفعك الرغبة في ردّ الباطل مرغماً على استعمال الباطل، أو الاستعانة بالباطل، أو أن تنكر في الحدّ الأدنى حقانية الحق[٧]، فهذا الجدال حرامٌ؛ لأن المجادل ينكر فيه الحقّ، ويدفعك أن تنكر أنت كذلك الحقّ من جانبك. لذلك فإن القرآن يأمر باستعمال التي هي أحسن في مجادلة أهل المذاهب، أي أن يكون إبراز الحقّ وتثبيته هو الهدف من مجادلتهم، وأن لا يكون للباطل مجالٌ في إثبات الحقّ والحقانية، سواء في استعماله أو الرضا به أو السكوت عنه.

أخلاق في نقد المذاهب

من النكات الأخلاقية المبدئية في عملية النقد للمذاهب عدم الانطلاق من الظنّ، فقد أمر الله بعدم العمل بالظنّ، قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

هذه الآيات صريحةٌ في النهي عن عقد أيّ خطوةٍ لم تكن ناتجةً عن علم؛ وتؤكد على أن الظن والشبهة لا يغنيان عن الحقّ شيئاً، بل إن مجموعة من الظنون والشبهات تُعَدّ معصيةً وذنباً. والله سبحانه وتعالى في مجموعة من الآيات بيَّن أن المشكل الأساس وراء انحراف المنحرفين اعتقادهم في الظنّ والظنون، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ (يونس: ٦٦)، وقال أيضاً: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً﴾ (يونس: ٣٦)، وقال أيضاً: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧). وللأسف فإن إتباع الظنّ والاعتقاد بالشبهات الشائعة بضاعةٌ رائجة في نقد المذاهب لبعضها، وميزان يكيل به بعضهم لبعض.

يؤكّد القرآن على تحصيل اليقين، لذلك في نقد المذاهب لا بُدَّ أن يكون هذا بديهياً. فأول خطوة في نقد المذهب تحصيل اليقين في وجود أمر من الأمور، والتحقّق

من ثبوتها واقعاً، وفي ارتباطها بالفعل بهذا المذهب، وليست مجرد ظنّ أو شبهة. ولا يُعَدّ سماع ما يُحكى ويُقال أو قراءة ما يُكتب طريقاً تامّاً في الإثبات، وخصوصاً أنه قد يوجد الكثير من الكذب والوضع والبهتان في العديد من الكتب، وحتّى الشخصيات التاريخية الكبيرة والعظيمة الشأن لم تسلم منها.

تحصيل العلم واليقين بوجود الشيء في نقد المذاهب لا يعني ضرورة وجوده في كل أبعاد البحث؛ لأنه ربما يكون الحق في زاوية والظنّ في زاوية أخرى. لذلك لا بُدَّ أوّلاً من تشخيص موضوع البحث الذي تريد نقده في المذهب، من أين يبتدئ؟ وإلى أين ينتهي؟ ما هي حدوده وحيثياته؟ أيّ النظريات ستنتقد؟ وأيّ الشخصيات معنية في هذا البحث؟ وما هو المصدر الذي سينكب عليه النقد؟ لأن وجود مسألة في أحد زوايا أحد المصادر لا يُعَدّ مجوّزاً لتعميمها على كلّ المذهب في شخصياته ونظرياته ومصادره؛ فصرف وجود مسألة في أحد الكتب لا يمكن أن يكون مسوّغاً لتعميم هذه المسألة على كل المذهب أو الفرقة، والادّعاء أنك قرأتها في كتبهم، وأنها ثابتةٌ في حقهم، فلربما يكون العديد من أتباع هذه الفرقة أو هذا المذهب رافضين ومنكرين لها. للمثال: ما يُشاع من أن الصوفية ليسوا أهل عبادة، وذلك لأنه عثر في السفر الفلاني يقول مصنّفه: أنا الشخص الفلاني صوفيّ، ولا أقوم بفريضة الصلاة ـ على سبيل المثال ـ.، السؤال هنا: هل من الإنصاف العلمي أن يكون صدور مثل هذا الكلام من هذا الشخص الفلاني مدعاةً لتعميم هذا الوصف على جميع الصوفية والمتصوّفة؟ والأمثلة في الواقع كثيرة، فكثيراً ما نرى أشخاصاً من العلويين أو الإسماعيليين أو السلفيين أو الشيعة أو المعتزلة، أو نقرأ في كتابٍ لشيعي أو أشعري أو ماتردي أو كرامي أو قادري أو من فرق أخرى، أو نجد موضوعاً في أحد كتب الفخر الرازي أو القاضي عبد الجبّار أو السيد المرتضى أو النسفي أو أبي الحاتم الرازي أو ابن المرتضى، فهل هذا يُعَدّ معياراً وملاكاً في صدور الحكم في حقّ كل الفرقة وكلّ المذهب؟ فليس هنا أيّ مجوز علميّ يسمح لنا بالانطلاق من مجرد رؤية شخص أو قراءة مسألة أو وجود موضوع في أحد الكتب لنعمّمه على كل الفرقة. والإنصاف أن يقال: وجدتُ في كتاب «الذخيرة»، للسيد المرتضى، أو قرأتُ في كتاب «المباحث المشرقية» للفخر

الرازي، أو في كتاب «العقائد» للنسفي، أو ضمن كتاب «خوان الإخوان» لناصر خسرو، أو في كتاب «القسطاس المستقيم» للغزالي، المبحث الكذائي.

تعميم فكرة أو مطلب من المطالب على جميع الفرقة ونسبته لها لا يكون إلاّ في حالتين:

الحالة الأولى: إحراز كون الكتاب الفلاني من الكتب المقبولة عند هذه الفرقة أو هذا المذهب بامتيازٍ. بعد ذلك نتبين من وجود المطلب الفلاني فعلاً في هذا الكتاب، بعد ذلك يصبح لنا الحقّ في القول: إن هذا المطلب وجد في الكتاب الفلاني، والذي هو محلّ قبول الفرقة، لكنّ هل هذا يُعَدّ كافياً في نسبة المطلب للفرقة وأن الفرقة تقبل به؟ هذا الحكم يحتاج إلى عملٍ آخر مستقلّ؛ لأنه من الممكن أن يكون الكتاب مورد قبول الفرقة واعتمادها، لكنْ قد يكون هذا المطلب بعينه غير مقبول للفرقة، أو أن لها فيه قولاً أو نظراً. مثلاً: كتاب «الكافي» للشيخ الكليني، فما هو المعروف أن الشيعة تقبل بالكتاب، وهو أحد مصادرها في الحديث، لكنْ هل قبولها له يعني أن كل علماء الشيعة يقبلون بكلّ ما جاء فيه حديثاً حديثاً ورواية رواية؟! الواقع يثبت أن هناك جمعاً من علماء الفرقة يردّون بعض أحاديثه ويقبلون ببعضها، فليس كل ما فيه قد صدر فعلاً عن النبي الأكرمﷺ وليس كلّ ما ورد فيه قد صدر عن القرآن وعن الأئمة عليهم السلام. إذن صرف قبول الكتاب لدى علماء المذهب لا يعني قبول كلّ ما فيه. وقد يكون كتابٌ من الكتب مقبولاً لدى فرقة من الفرق، لكن تكون فيه مطالب لها تأويلات أخرى غير التي ذكرها نفس صاحب الكتاب، وتكون هي المقصودة بالذات، وليس نفس ما في الكتاب. لهذا الواجب أن تذكر هذه التأويلات والتفسيرات حين ذكر المطلب نفسه، حتى يتضح أن الفرقة وإنْ كانت تقبل بهذا المطلب في هذا الكتاب، لكنْ على نحوٍ مختلف أو مغاير لما جاء في الكتاب، أو أن لها تعديلات عليه.

هناك الكثير من الروايات في بعض الكتب تتعارض والقول بعصمة النبيّ الأكرمﷺ ، أو لا تنسجم والقول بعلم الإمام، أو لا تساوق تنزيه الحقّ تعالى عن بعض الأفعال أو الصفات، في مثل هذه الحال لا بُدَّ من الرجوع إلى الشروحات التي كتبت

في المذهب لهذا الكتاب، حيث سيلاحظ أن هذه الشروح قد تعرضت لهذه الأمور بالتوضيح والتنقيح وغيرها، وعدم الرجوع لهذه الشروحات يُعَدّ مانعاً من نسبة تلك الأمور إلى المذهب.

الحالة الثانية: إنه لغرض إظهار النظر وبيان الرأي في أحد المذاهب لا بُدَّ من تتبُّع جميع ما كتب من الكتب والمقالات و... في هذا المذهب في ما يراد نسبته إليها، وهو عملٌ شاقّ ومكلف جداً، لذلك نادراً ما نجد أشخاصاً قاموا بهذا العمل، وتصرفوا وفق أساسياته.

لذلك تبقى الحالة والطريق الأولى الأفضل والأيسر، وذلك من خلال مراعاة كل الضوابط العلمية والأخلاقية، بحيث:

أولاً: لا بُدَّ من بيان أن المطلب الفلاني قد وجد في الكتاب الفلاني.

ثانياً: أن يكون النقد في حدود هذا المطلب ضمن هذا الكتاب؛ كأن نقول مثلاً: إن هذا المبحث قد وجدته في كتاب «الكافي» أو «صحيح البخاري» أو «صحيح مسلم» أو في كتاب «قاسم الرسي»، أو كتاب للإمام يحيى... وإن لي فيه نظرٌ، وعليه إيرادٌ. ومن المحتمل أن يكون نفس الكاتب قد ردّ على هذا المطلب في أحد كتبه اللاحقة أو في رسالةٍ أخرى، فتكون جواباً مسبقاً عن ذلك الإشكال.

عندما نريد أن ننسب الفخر الرازي إلى الجبرية أو إلى التفويض فلا بُدَّ من تتبع الموارد التي صرَّح فيها بذلك، وطرح فيها نظريته بخصوص الجبر أو التفويض، هل طرح تلك النظرية في كل تصنيفاته، حتّى إذا تمّ تحصيل ذلك في كلّ كتبه آنذاك يمكن التصريح بنسبته إلى الجبرية أو المفوّضة، ومن الممكن بعد تفحص جميع كتاباته بخصوص إحدى النظريات أن يتبين أن له مواقف وآراء متناقضة فيما بينها، أو أن آراءه بخصوص بعض المواضيع العلمية جدّ معقدة، بحيث مثلاً ينسب أحدها لأحد الأطراف، ومثال ذلك: ما قاله في مبحث الجبر والاختيار، وفي تفسير سورة القمر طرح حديث «القدرية مجوس هذه الأمّة»، وفي مناقشته لمصداقٍ تساءل: هل يعني المعتزلة أو الأشاعرة؟ لقد تعرض الفخر الرازي في كتاباته المختلفة لنقد المعتزلة، حتى أن نقده لهم في بعض الموارد كان حادّاً ولاذعاً، لكنْ في مناقشته للحديث بين أنه لا

يشمل الأشاعرة، كما لا يشمل المعتزلة، وأن كلَيْهما خارجٌ عن معنى الحديث، فقد كتب قائلاً: «اختلف القائلون في التعصّب أن الاسم بالمعتزلة أحقّ أم بالأشاعرة، فقالت المعتزلة: الاسم بكم أحقّ...، وقالت الأشاعرة: النصوص تدل على أن القدري مَنْ ينفي قدرة الله... والحقّ الصراح أن كلّ واحد من المسلمين الذين ذهبوا إلى المذهبين خارج عن القدرية، ولا يصير واحدٌ منهم قدرياً إلاّ إذا صار النافي نافياً للقدرية، والمثبت منكراً للتكليف»[٨].

في مواضع أخرى طرح نظرية مختلفة، حيث قال: «أما قوله رضي الله عنه: فإنه أمرٌ بين الأمرين، لا جبر ولا تفويض، فتفسيره هو أن الجبر أن يحدث الشيء على خلاف الإرادة، وهاهنا فعل الإنسان يحدث على وفق إرادته، فلا يكون جبراً، ثم إن حدوث تلك الإرادة في قلب الإنسان ليس من الإنسان، وإلاّ لافتقر إلى إرادةٍ أخرى، ولزم التسلسل، وهو محالٌ على الله تعالى، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا تفويض، فثبت أن زبدة كلام العقلاء وحاصل أفكارهم ليس إلاّ ما أدرجه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في هذه الألفاظ الموجزة النفيسة»[٩].

ظاهر كلام الفخر الرازي أنه يقول بالأمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفويض. لكنْ هناك عبارات أخرى يستفاد منها قوله بالجبر. لهذا فإذا أردنا إصدار حكم دقيق وجامع بهذا الشأن فلا بُدَّ من تجميع جميع آرائه ونظرياته في الموضوع من جميع كتبه، ومن ثمّ استخلاص رأيه.

كون شخص ليس جبرياً وينفي التفويض لا يعني أتوماتيكياً أن نظريته تجانس نظرية «الأمر بين الأمرين». فعلى طول التاريخ عددُ الذين فهموا نظرية «الأمر بين الأمرين»؛ بسبب تعقيدها، قليلٌ. لذلك وجدنا عالمين شيعيين نفَوْا أن يكون القول بالجبر كفراً أو سبباً للحكم بنجاسة قائليه، أو أن القول «بالأمر بين الأمرين» من ضروريات الدين أو المذهب. المحقّق الهمدانيرحمه الله، صاحب «مصباح الفقاهة»، في كتاب الطهارة، قال بطهارة القائلين بالجبر؛ والإمام الخمينيرحمه الله كذلك في كتاب الطهارة «نفى أن يكون القول «بالأمر بين الأمرين» من ضروريات المذهب والدين، وعلّل ذلك بكون مسألة «الأمر بين الأمرين» مسألة جدّ معقّدة، ولا يتسنّى للجميع فهمها»[١٠].

نعم، هناك علماء شيعة آخرون ذهبوا إلى القول بطهارة المفوّضة والجبرية، فعلى سبيل المثال: ظاهر مجموع كلام الشيخ الأنصاري أنه يقول بطهارتهم[١١]، وكذلك نقل نفس الرأي عن علماء آخرين في المذهب. وهذا كذلك هو صريح عبارات الشيخ المحقّق الهمداني، والسيد الخميني الذي قال: إن هذا البحث نظري، وبناءً عليه فالقول بالجبر أو بالتفويض بالدليل النظري ليس سبباً للقول بكفرهم، وبالتالي بنجاستهم؛ لأنه يحتاج إلى دليل.

من الأخلاق الأخرى الضرورية في مجال نقد المذاهب، والتي سيفضي إغفالها إلى الإساءة للآخرين وإلحاق الأذى بهم، ضرورة الالتزام بالفهم الدقيق لكلام الفرد والإحاطة به من كلّ جوانبه؛ لأن هناك الكثير من الموارد التي تمّ فيها نقد كلام الآخر تبيَّن بعد الفحص الدقيق أن الناقد لم يفهم العبارات مورد البحث. وعلى سبيل المثال: تضمّنت مجلة (علوم الحديث)، العدد ٢١، نقداً للسلفية، وورد جوابٌ على النقد في نفس المجلة، العدد ٢٢. وعلى ما يبدو فإن كاتب النقد جعله موقفه المتعصِّب من السلفية من جهةٍ، واعتقاده بضرورة نقدهم من جهةٍ ثانية، يعتبر هذا المبحث من بديهيات السلفية، ورغم كونه من أهل البحث والتحقيق فقد أخطأ فهم عبارة «الميزان» على بساطتها. ولتفادي مثل هذه العثرات يقتضي الموقف العلمي في نقد المذاهب عرض ما كتب أوّلاً على أصحاب النظر، حتّى ينظروا في صحة النقد، وتنبيهه إلى مواطن سوء الفهم والاشتباه قبل أن تنشر خارجاً، فتكون محسوبة عليه، وربما تترتّب عليها أضرارٌ فادحة، سواء على المستوى العلمي والمعرفي أو على مستوى العلاقات بين المذاهب، شريطة أن لا يبتعد الإنسان عن القضايا الأخلاقية الأخرى.

كذلك يجب أن تتمثّل في الإنسان رحابة الصدر، وأن يتقبَّل توجيهات الآخرين، وتذكيره بأخطائه واشتباهاته، فلا يتوقّع أن يتقبل الآخرون كلّ ما يكتب، فينهالون عليه بالتمجيد والمدح، بل عليه أن يأخذ اشتباهاته وأخطاءه مأخذ الجدّ، ويقرّ بها بكلّ روح علمية، بعيداً عن الحساسيات النفسية والتعصبات العمياء.

ومن الأسباب الموضوعية وراء سوء فهم المباحث التي يعرضها الآخر، ويمثِّل دافعاً للفهم الخطأ، هو أن الآخر غالباً ما يدرس كلام المخالف من الفرق والمذاهب

الأخرى بنظرةٍ مسبقة، مفادها: إن الآخر دائماً على خطأ، وإن كلام الآخر لا بُدَّ أن يكون مخالفاً للصواب، فتكون القراءة منذ الوهلة الأولى قراءة هرمنوطيقية مسبوقة برؤيةٍ خاصة وبنية مسبقة، تبحث عن الأخطاء والزلّات ونقاط الضعف في الآخر، وقليلاً ما يكون الهدف منها السعي للفهم الحقيقي لما كتب. وتتّسم هذه القراءة بسرعة إصدار أحكام القيمة في حقّ ما كتبه الآخر، نظير: إن هذه العبارة كفر، وتلك العبارة نفاق، والثالثة شرك، وهكذا تتوالى الأحكام على الكاتب وفق عبارات كتبها لم يبلغ الناقد فهمها، فيخرج كاتب تلك العبارات عن كلّ خصوصية الإنسان، وعن حدود الدين وحرمته، ليصبح وفق تلك الأحكام كافراً، مرتداً، منافقاً، أو مشركاً. ولعلّ أفضل ردٍّ على مثل هذا الناقد القول له: يا للعجب، كيف أن كل ما عندك حلوٌ وعند غيرك علقم؟!

المعرفة التامة بمذهبك

في الكثير من الموارد نتوجه لنقد المذهب الآخر في بعض مباحثه؛ لإظهار ضعفه، أو لبيان الخلل والاشتباه فيه، في حين أن نفس المباحث توجد بعينها في مذهبنا، فيكون الحديث عن ضعف المذهب الآخر في تلك المباحث هو حديثٌ عن ضعف مذهبنا، من دون أن ندرك ذلك، أو أن نكون راغبين في كشف عوراتنا.

وهنا لا بُدَّ من التذكير أن أهمّ أخلاق في النقد أن يتّصف الناقد بالصدق. والصدق ليس خلقاً يأتي في الدرجة الثانية، بل هو من الأخلاق الأصيلة، وعليه تقوم الأخلاق. فإذا كنّا فعلاً على اطّلاعٍ ومعرفة بمذهبنا، وكنا طلاّب الحقيقة، ومستعدّين لتحمُّل كلّ شيءٍ من أجل الحقّ والحقيقة، فابتداء لا بُدَّ من نقد تلك المباحث في مذهبنا، وأن نتوجَّه بالنقد إلى ذواتنا في الأمور التي تخالف الواقع، وخارجة عن ميدان الحق والحقيقة. والنقد السليم أو الصادق يستلزم الابتداء بالنفس أوّلاً قبل الآخرين. أما أن نكون غير ملمّين بضعف فرقتنا ومذهبنا، وننتقد الآخر في نفس نقاط الضعف التي لدينا، فهذا إما أن يكون ناتجاً عن الجهل: المركّب أو البسيط، وكلّ واحد منهما له إشكالاته الخاصة به. القرآن الكريم يأمرنا بالتوجه

إلى ذواتنا قبل التوجّه إلى الآخرين بالنقد، قال تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥).

نحن مكلَّفون أوّلاً بالتوجه إلى ذواتنا بالنقد وطلب الإصلاح ورفع الضعف، وأن لا نتوجّه إلى الآخرين إلاّ بعد أن نكون قد صحّحنا أخطاءنا، ورفعنا ما علينا من الإشكالات. مبدئيّاً لو اهتمّ كلّ واحدٍ من المذاهب بنفسه، وتوجّه إلى داخله، لكانت أوضاع المجتمعات البشرية على أحسن حالٍ، وأفضل مما هي عليه اليوم. إن أصل المشكلات بين المذاهب هو سيطرة العناد على النفوس، وعدم استعداد أيٍّ منها للاستماع للآخر، وتقبّل ما يستشكل به عليه. وهذا مشكلٌ أخلاقيّ عويص، فالإنسان إذا كان متحلّياً بالصدق، ويسعى وراء الحقيقة، فعليه أن يبين الإشكالات من أيّ ناحية كانت، ويكشف الضعف بروحية علمية، وعلى الآخر أن يتقبَّلها، وأن يرى أنها تمّت بنيّات سليمة. وقد بيَّن الإمام الصادق‰ هذا بقوله: «أحبّ إخواني مَنْ أهدى إليَّ عيوبي»[١٢]، فذكرُ نقاط الضعف، وبيانُ ناحية الإشكال، موجبٌ لإصلاح الإنسان، وأساسٌ في توجيه البشرية نحو الخير.

المعرفة التامة بالمذاهب كلٍّ على حِدَة

الكثير من الأخطاء التي تقع عند عملية نقد المذاهب هي الخلط بين المذاهب وتعميم العناوين. نحن عندما نتحدث عن السنّة أو الشيعة فنحن في الواقع أمام فرق متعددة واتجاهات مختلفة، فليس هناك مذهب سني أو فرقة سنية واحدة، كما ليس هناك فرقة شيعية واحدة؛ إذ داخل كلّ واحد من هذه المذاهب الكبيرة فرق تختلف عن بعضها البعض بلحاظ العقائد والأفكار والمواقف، لكن إذا اطّلعنا جيداً على المذاهب نجد أنها وإنْ كانت تحت عنوان واحد، فهي تختلف في بنيتها الفكرية والعقائدية، فالشيعة عنوان عام يدخل تحته الزيدية والإسماعيلية والعلوية والشيخية. وبين كلّ واحدٍ من هؤلاء اختلافٌ وتفاوت كبير. فلا يمكن أن نتوجه بالنقد إلى الشيخية من خلال النقد الموجَّه إلى الإسماعيلية. وكذلك في المذهب السني هناك الشافعي وهناك المالكي، وهما بلحاظ البنية العقائدية والفكرية غير الظاهرية، فقد

يكون سنّياً بعيداً على المستوى العقائدي عن الفرقة السنية الأخرى لدرجة أنه لا يعلم ولا يدرك عقائده، في حين يكون الخارج عنهما معتقداً أنهما واحدٌ. على سبيل المثال: مبحث الإجماع وعمل أهل المدينة عند أهل السنّة، وبالذات عند المالكية، فقد تكلَّم فيهما بعض العلماء، وبيَّنوا وجهة نظرهم، وهناك من المالكية مَنْ قام للردّ عليهم من دون أن يكون على درايةٍ بمقالة مالك في هذا الموضوع، فيذهب إلى القول: إن مالك يقول بحجية الإجماع وعمل أهل المدينة، بينما مالك بن أنس يرى أن الإجماع شيء وعمل أهل المدينة شيءٌ آخر[١٣].

قد نقوم بنقد مذهبٍ بدل مذهب آخر، وننسب نقد هذا المذهب إلى مذهبٍ آخر، متصوِّرين أن نقد المذهب (ألف) سيكون نقداً لمذهب (ب). فالخوارج في الحقيقة ليسوا من السنّة، وليسوا من الشيعة، فهل يعقل أن يكون نقد مذهب السنّة نقداً ضمناً لمذهب الخوارج؟! النقد الصحيح لا يقوم على التوهُّمات، ولا على التقاط صغرى من هذا المذهب، وكبرى من الآخر، ونجري عملية النتيجة في فضاء الذهن، ثم نسقطها على هذا المذهب أو ذاك، ومن ثم نقوم بنقدها.

الفصل بين ما هو نظري وما هو ضروري

من المباحث الضروري مراعاتها في مجال نقد المذاهب ضرورة الفصل بين المباحث النظرية والمباحث الضرورية. فإذا كانت المسألة المطروحة للنقد ضمن المسائل النظرية تكون مفتوحةً على طرح العديد من الآراء، وبطبيعة الحال على وجود الاختلاف بين الآراء والنظريات. لذا ليس لائقاً بالمرّة أن ينتقل الافتراض من كونه مجرّد طرح ذهني ليصير من ضروريات المذهب أو ضروريات الدين في حقّ المذاهب الأخرى، ثم بعد ذلك نتّهم تلك المذاهب بإنكارها لضروريات مذهبها. ومن الأمثلة على سموّ خلق صاحب الميزان إشارته إلى هذه المسألة في ما يتعلّق بخصوص «الشيخية» و«الشيخية الكرمانية»، حيث قال: «ظهرت بين مذهب الشيعة الإمامية في القرنين الأخيرين طائفتي «الشيخية» و«الكريم خانية»، ونظراً للاختلاف بينهما في تفسير مجموعة من المباحث النظرية، وليس في إثبات أو نفي أصل المسائل، فقليلاً ما يتنبه

للفرق والتشعّب بينهما»[١٤].

الكثير من الكتّاب والباحثين لم يتوصّلوا إلى حقيقة الشيخية كما توصل إليها السيد الطباطبائي، وهذا لتمتُّعه بعلوّ الأخلاق العلمية، ورعايته للتقوى، وسموّ الأخلاق. وكان هذا سبباً جعله يحرِّر محل النزاع، وينبِّه إلى أنه نظريّ مَحْض في الكثير من الاختلافات والنزاعات بين المذاهب والفرق. والظاهر أن الكثيرين ممَّنْ تعرضوا لنقد المذاهب ليست لهم القدرة العلمية، أو هم في الحدّ الأدنى غافلون عن اعتبار الكثير من الاختلافات في حدود الجانب النظري، وليست ضمن الضروريات. فالسيد الطباطبائي كان يرى أن كلّ مذهبٍ يحدِّد بنفسه ضرورياته، ولهذا كان يرى «أن مَنْ ينطق بالشهادتين، ولا ينكر أحد ضروريات مذهبه، فهو ليس بكافرٍ، بل هو مسلم»[١٥].

المرحوم المقدس الأردبيلي له نظريات في باب الضروريات، حتى أنه لم يكن يَعُدّ الإجماع من الضروريات. «في بعض كتب العامة والخاصة أنه حتّى لو كانت المسألة من الإجماع فإن مَنْ أنكرها يحسب في عداد الكفّار وضمن صفّهم. في حين أن الأمر ظاهره ليس هكذا، فما دامت المسألة ليست من الضروريات، وليست كما فهمها الفقيه حين قال: إن الكافر هو مَنْ أنكر أحد الأوامر أو النواهي الصادرة عن الله تعالى وعن رسولهﷺ إنكاراً عن علمٍ بها وإصرارٍ وعنادٍ، آنذاك يمكن القول في حقّه: قد كفر، أما إنْ كان الأمر من الضروريات في الدين عند الآخرين، لكنْ هو لا يراها من الضروريات، فظاهر الأمر أن إنكاره لها ليس من باب الكفر، كيف كان حالها، أعمّ من أن تكون من الإجماع الذي لا يُعَدّ من ضروريات الدين»[١٦].

كيفية مواجهة المخالفين

كان بحثنا حول فهم أصل المذاهب، وضرورة الفصل بين المباحث بعضها عن بعض وعدم الخلط بينها. والآن مع فرض تحصيل كلّ النقاط التي أشرنا إليها سابقاً، وميَّزنا بين ما هو نظري وما هو ضروري، بين ما هو عامّ ومشترك بين جميع المذاهب وما هو خاصّ بهذا المذهب دون آخر، و...، فإنّ السؤال الذي يطرح، مع فرض تحصيل

ما سبق: ما هي الكيفية التي يجب أن يكون عليها نقد هذا المذهب أو ذاك؟

١ـ مراعاة الأدب: الآن، وقد تبين أن المذهب الفلاني له نظريات وآراء مخالفة لما هو لديّ، وأريد أن أكتب نقداً لآرائه ونظرياته، لا بُدَّ أن أحدِّد ما هو الهدف من النقد؟ هل هو لأجل الهداية؛ لبيان الحقيقة والحقائق، أم أنه لأجل الشماتة؟ فإذا كان لأجل الهداية لا بُدَّ أن يكون النقد بحيث يرقى لمستوى هداية الأفراد، ويتقبَّلونه بكل طواعية؛ إذ متى كان النقد اللاذع والمهين، والذي يسعى للتنقيص والتحقير، مورداً للهداية؟! وهل أرسل الله سبحانه وتعالى الرسل والأنبياء ـ حاشا لله ـ فاستعملوا الإهانات والتنقيص لهداية الناس؟!

ومع فرض أن المذهب الفلاني قد سار في طريق غير صحيح، وسلك منهجاً خاطئاً، فوظيفتي تجاهه إرجاعه لطريق الحقّ؛ لأن التكليف هو الإصلاح، فهل يكون الإصلاح بالباطل وبالسبّ والشتم؟!

مما يبعث على التأسُّف الشديد أن تاريخ الأديان مليء بالتوهين والتنقيص والتحقير. وسنحاول هنا الإشارة إلى واحدةٍ منها:

أ. «كَتَبَ أهل السنة والجماعة في تكفير النظّام كتباً لا تحصى... ففي كتابه إكفار المتأوّلين أشار إلى ضلال النظّام، ونحن هنا سنذكر الفضائح المشهورة للنظّام واحدةً واحدةً»[١٧].

ب ـ «فضائح الكرامية أكثر من أن تعدّ أو تحصى»[١٨].

ج ـ «الباطنية.. بمَحْض الافتراء والخدعة عمدوا إلى تأويل أحكام الدين، مبتغين من وراء ذلك تجويز زنى المحارم، وشراب السكر، وكلّ رذيلةٍ، لأتباعهم»[١٩].

د ـ «لقد سار على نهج أبناء الأسارى والموالي، والذين ظهرت منهم البدع، ووصلت به الشناعة إلى أن كتب بعض جلسائه كتاباً في تكفيره»[٢٠].

هـ ـ اعلم أن الخبيث قد وقع في الفخّ... أراد أن يكتب يفضح الآخرين ففضح نفسه...»[٢١].

و ـ «اعلم أنه ليس هناك مذهبٌ قريب لمقولات الفلاسفة من مذهب المجوس، فهم يقولون بحلية وطء الأمهات والأخوات والعمات والخالات وكل ما يولد لهم، إلاّ أن

الفلاسفة يذهبون إلى أن القبائح الشرعية والمحرّمات مباحة[٢٢]... وإن مقالات وفضائح هؤلاء كثيرة»[٢٣].

ز ـ «رغم أن العرفاء لا يقولون بالقبر ويوم القيامة والحشر والنشور، ويقولون بقدم العالم، وهذا كافٍ بكفرهم...»[٢٤].

ح ـ «لقد لخص العلماء حال الإسماعيلية في جملةٍ واحدة: إن خواصهم زنادقة، وعوامهم رافضة»[٢٥].

ط ـ «ليس هناك اختلافٌ بين المسلمين أن شيعة الأمس كفار، ومَنْ يشكّك في كفرهم فهو كافرٌ. حتى أنهم ليسوا كمثل أهل الكتاب والمشركين، بل هم كفار وضالون، فلا يجوز أكل طعامهم، ويجوز أسر نسائهم، وأموالهم وأعراضهم حلال؛ فهم زنادقة مرتدّون عن الإسلام، ولا تقبل منهم توبة، وأينما ثقف بهم وجب قتلهم...»[٢٦].

يُلاحَظ على مجموع الأمثلة التي ذكرنا أنها خارجةٌ عن ساحة الأخلاق. وفعلاً فإن الكتب التي كتبت فيها تحت عنوان الدين والكتب الإسلامية مدعاةٌ لأن يبكي عليها كلّ واحد منا بدل الدموع دماً؛ لأنها نقطة سوداء في حقّ هذا الدين السمح. وللأسف الذين لبسوا لباس حماة الدين والشريعة، ورفعوا شعاره، لا يتورّعون عن قول سفاسف الأمور في حقّ المذاهب المخالفة لهم، ولا يجدون حَرَجاً في ضرب الأخلاق والخروج إلى اللاأخلاق في سبيل هواهم.

إن هدف وغاية النقد يمكن أن تكون صحيحة. وفعلاً التحقيق ليس محتاجاً إلى استعمال الشدّة والكلام الجارح. وقد يكون الهدف من النقد ليس الهداية، ولا التحقيق العلمي؛ فهناك الكثير من الموارد التي يأخذ فيها بعض الأشخاص القلم، ويجلسون في غرفهم، فيكتبون كلّ ما يَلِجُ في صدورهم، ويقع في روعهم، فتكون كتاباتهم وقوداً للفتن، وشعلة للأحقاد، ينفثونها بين المذاهب، حتّى أن الكثير من الاختلافات بل من الحروب التي وقعت في بعض المناطق بين أتباع المذاهب كانت تلك الكتابات المحرِّك الرئيس لها. هذه الكتابات التي ليس فقط خارجةً عن الأخلاق، بل إنها تلعب دور السامريّ في هذه الأمة، فهي تنشر الباطل، وتدعو إلى اللاأخلاق بين

أفراد الأمة بكلّ أطيافها.

في الختام أرى من المناسب ذكر كلام للدكتور شفيعي كدكني، والذي هو كلامٌ صريح في العديد من الممارسات المنافية للأخلاق: «من الأفضل أن أبدأ النقد من نفسي ولنفسي، فقد كنت سنوات وسنوات أعطي للطلبة دروساً في الآراء والعقائد، وكان دائماً التصور الذي أعطيه «للكرامية» تصوّراً مغايراً لحقيقتهم. فالصورة التي عكستها لهم في أذهانهم أنهم مجسّمة ومشبّهة، أنهم يرَوْن الله مضحكاً ومحدوداً بحدود ونهاية، وهذا الربّ الذي يعبدونه ملقىً على العرش ومحلٌّ للحوادث، له وزن وثقل، وأن لهم في النبوة عقائد عجيبة وغريبة، وكذلك لهم في الإمام، وخصوصاً إمامة الإمام عليّ، فهم يرَوْنه على الحقّ، وكذلك يعتقدون أن معاوية كان على حقّ؛ فهم يرَوْن عليّاً إماماً موافقاً للسنّة، ومعاوية إماماً مخالفاً للسنّة، واتّباع كل واحد منهما واجب، وأنهم يقولون: إن المنافقين الذين ينطقون الشهادتين ولو باللسان مؤمنون، ولا يخرجون بنفاقهم من حوزة الإيمان، ولهم في الفقه آراء ونظريات تخالف بشكلٍ تامّ ما عليه المذاهب الإسلامية، ولا توافقها في شيءٍ مطلقاً.

ما قلناه هو الوجه المشترك في الصورة التي عكسها مؤلّفو كتب الملل والنحل الإسلامية، نظير: حكيم السمرقندي، عبد القاهر البغدادي، الإسفرايني، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وآخرين. وكذلك شبيهةٌ بما ورد في بعض الكتب، من قبيل: إن محمد بن كرام له عقائد، من بينها أن الله سبعة أشبار من أشباره، يجلس ويقوم، وله مكانٌ، و...

والحقيقة أن ما كتبه مصنّفو كتب الملل والنحل في باب الفرق الإسلامية الأخرى من نوع الكذب قربةً لله، حيث إن كلّ واحد يطلق العنان لهواه في حقّ الآخر، وفي كذبهم ذاك يعتقدون أنه لنصرة الحقّ وإعلاء كلمته. وهذا جارٍ على أيّ فرقة كانت مخالفة له أو مضادّة له في أفكاره ونظرياته، أعمّ من أن تكون شيعية أو كرامية أو إسماعيلية أو غيرها، فكلّ مصنّف ينصب نفسه حَسْب اعتقاده في مقام الممثّل الشرعي والناطق الرسمي لمذهبه أو فرقته، وهذا المذهب أو الفرقة هي ممثّلٌ لقوّة سياسية واقتصادية في عصرها، فلا يجد المصنِّف والمؤلّف بدّاً من ضرورة الدفاع

عن مصالح فرقته ومذهبه، وينزل سبّاً وشتماً في الفرق الأخرى والمذاهب الأخرى، حَسْب تصنيف سلّم الأعداء ومَنْ يمثّلون خطراً على فرقته ومذهبه. بعض المؤلّفين القدامى يسلّطون هجومهم على الإسماعيلية، وهذا يبين أنهم كانوا غريميه في السياسة؛ فالإسماعيلية إذا غلبت فرقته فهذا يعني ذهاب رزقه ومعاشه وخراب بيته وذهاب الدولة أو السلطة التي يمثّلها. ففي بعض الكتب يسلّط الهجوم وفقاً لما يناسب الشروط التاريخية، فيتوجَّه نحو انتقاد الشيعة أو الكرامية أو الخوارج، وهكذا يكون معيار النقد وملاكه. فكتب الملل والنحل أو كتب الفرق الإسلامية ناظرةٌ إلى الظروف التي يعيش فيها المصنِّف، وفي الرقعة الجغرافية التي يتواجد بها.

بخصوص ما كتبه أغلب مصنِّفي كتب الملل والنحل في حقّ «الكرامية»، وبالذات في حقّ زعيمها أبو عبد الله محمد بن كرام السيستاني النيشابوري(٢٥٥هـ)، في أغلبه ليس سوى تهم زائفة وكذب بواح. بعد أن اطلعنا على ما تم العثور عليه من كتب ووثائق تخصّ تلك الفرقة وصلنا إلى النتيجة التالية، ومفادها: إن السلطات والحكومات والقوى الحاكمة القديمة كانت على معرفةٍ تامة بالأساليب المستعملة اليوم في غسل أدمغة المجتمعات، وإنها فعلاً قد استفادت من الأساليب المستعملة في عصرنا بشكلٍ تامّ في دعوتها ودعاياتها. وبعد أن اطّلعنا على هذه القصة تذكّرنا القصة التي كتبها الشاعر الفارسي الكبير السعدي الشيرازي، حيث قال ـ ما معناه ـ: لا أتذكر في أيّ كتابٍ قرأت أن شخصاً رأى إبليس في منامه، طويل القدّ بطول شجرة الصنوبر، وكأنه حور عين، ووجهه كالشمس، يتلألأ نوراً، فتوجَّه إليه، وقال: واعجباً، هل أنت أنت، فلم أَرَ مَلَكاً بهذا الحسن؟! أنتَ الذي الآن بحسن القمر لماذا في محافل الأنس والسمر يجعلونك قبيحاً وبشعاً؟! لماذا رغم ما لك من دورٍ في ملك الشاه قد حوّلوك إلى قبيحٍ ومدمّر؟! فلما سمع الملك هذا الصوت بكى لحظةً، وتحسَّر على ما فات منه. فذاك الذي كان حظّي، واستمعت إلى صوت الوشاة والحسّاد فيه، لم يكن كما صوّروه، ولكن القلم حين يكون في يد الأعداء يخطّ ما يشاؤون.

السعدي كما هو ظاهر من كلامه يريد أن يعالج مشكلةً اجتماعية، فهو ينبِّه إلى آفة الأحكام المسبقة، ومشكلة المواقف السلبية من الآخرين، لمجرد أننا

نختلف معهم، فنسعى في إظهارهم بمظهرٍ قبيح، ونجعلهم في صورةٍ عكس ما هم عليه في الواقع.

يحكي الفخر الرازي في كتابه المناظرات أنه بينما كان يمشي في طريق ما وراء النهر، وإذا به يرى شرف الدين المسعودي قادماً نحوه، وكله سرور وفرح، فسأله عن سبب فرحه وسروره؟ فأخبره المسعودي أن الحظّ كان نصيبه، فقد اقتنى من سوق الكتب مجموعةً نفيسة من الكتب، فسأله الفخر الرازي عن هذه الكتب؟ وقد ذكر له الكثير من العناوين، وما إن وصل إلى عنوان كتاب الملل والنحل حتّى استوقفه الفخر الرازي قائلاً: نعم، هذا الكتاب للشهرستاني، وقد كتبه حسب ظنّه وظنونه، لكنّ الكتاب ليس له أيّ اعتبار، ولا يجب الاعتماد عليه؛ لأنه نقل المذاهب عن كتاب «الفرق بين الفرق»، لأستاذه أبي منصور البغدادي، وكان هذا الأستاذ في مقابل مخالفيه شديد التعصب، ولم يتكلّم في أيّ فرصة عن مذهبه بالشكل الصحيح، وإن الشهرستاني في ما كتبه عن الفِرَق قد أخذه من هذا الكتاب، ولهذا كان الخلل وارداً في كتابه. نعم، شخصياً لا أعرف إلى أيّ مدىً كانت تحقيقات الفخر الرازي حول الفرق والمذاهب صائبة وموافقة للواقع، لكن كلامه هذا فعلاً يمثّل للأسف حقيقة عبد القاهر البغدادي، الذي كان في تشكيله لملفّات حول المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى مجحفاً، ولم يكن يراعي الصحّة من الفساد، اللهم إلاّ في ما كان يتعلّق بالسنّة والأشاعرة، أما غيرهما فإنه لم يكن ملاماً في عكس الصورة التي خلط فيها بين كثير من الباطل وقليل من الحقّ.

لم يكن عبد القاهر البغدادي وحده مجحفاً في حكمه ضدّ الفرق الأخرى المخالفة لعقيدته ومذهبه، بل إن جُلَّ مؤلّفي كتب الملل والنحل كانوا على شاكلته، ونحَوْا نحوه. فمثلاً: في خصوص نفس الفرقة الكرامية انظر إلى ما كتبه الحكيم السمرقندي في كتابه «السواد الأعظم»، فحين أراد الحديث عن الفرق الضالة أورد الحديث المسند إلى رسول اللهﷺ: (أَلا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ، ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَ)، وقال: واحد وسبعون شيعة، واثنان وسبعون

كرامية، وثلاثة وسبعون السنّة والجماعة والناجون من النار، يعني جعل تلك الاثني وسبعين فرقة، التي آخرها الشيعة والكرامية، فرقاً ضالة ومصيرها إلى النار، وليس من فرقةٍ ناجية سوى فرقة السمرقندي. لكنْ لأن عصر السمرقندي، وفي خراسان آنذاك، لم تكن الشيعة تشكّل تهديداً للسلطة الحاكمة، وكانت الكرامية تشكّل قوةً منافسة، فإن توزيعه للفرق الضالة لم يكن ليشفي غليله، حيث توجّه وبشكل مفاجئ في عبارةٍ إلى الكرامية، وقال: إن هذه الفرقة إيمانها لا يتعدى لسانها، وإن قلوبهم لم تعرف الإيمان، وإنهم كانوا يقولون: إن الله تعالى ـ حاشاه ـ رجلٌ كباقي البشر، له جسمٌ كباقي جسم البشر، وإن الكرامية تمثّل في مرتبة تلك الاثني وسبعين فرقة أكثر الفرق الضالّة ضلالة، وأعظمها جهلاً وقبحاً».

وقد تابع شفيعي كدكني كلامه، ضمن بيان ما قيل بخصوص الكرامية من النقاط السلبية في كتب الملل والنحل، فقال: إنه عثر على كتاب يفنّد بشكلٍ تامّ كلّ ما نقلته تلك الكتب من نقاطٍ سلبية للكرامية، ويكشف عن الوجه الحقيقي لهذه الفرقة وزعيمها. وقال: «محمد بن كرام من خلال الصورة التي كشفها هذا الكتاب إنسان زاهد متفرّد، وعارف متبصّر في الإلهيات، متكلّم منزّه وبعيد عن شائبة التجسيم، وفي نفس الوقت هو رجلٌ من أهل العمل، ومخالف للحكومات، وصاحب أفكار ثورية في مجال الأمور الاجتماعية ومبادئ الملكية».

فهذه الصورة التي عكسها هذا الكتاب لزعيم الكرامية الأول تخالف بشكلٍ تامّ الصورة التي عكستها كتب الملل والنحل خلال الألف ومئة سنة السابقة له. والسبب بات واضحاً، فزُهْده وبُعْده عن ملذّات الدنيا، وتشدُّده في شروط الإمام أو الحاكم، وعقائده الشديدة في باب الملكية ومشروعية الكثير من الملكيات، كانت سبباً في تكالب أعدائه واستعمالهم لكلّ الوسائل في تشويه صورته وإظهاره في صورة قبيحة، وخصوصاً في جانب الفقه والكلام، حتّى صنعوا له صورة الفقيه المتفيقه، والعالم الذي لا علم له، وليست له بضاعةٌ سوى مجموعة من الآراء السخيفة والمضحكة»[٢٧].

الهوامش

(١) محمد إبرهيم آيتي، تاريخ پيامبر إسلام ﷺ: ١٠٥، جامعة طهران، ١٣٦٩.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٢١٠؛ الطوسي، الأمالي: ٥٩٦؛ مالك بن أنس، الموطّأ ٢: ٩٠٥.
(٣) رسول جعفريان، رسالتان من كاشف الغطاء في الميرزا محمد الأخباري، انتشارات مكتبة مجلس، ١٣٩٠هـ.
(٤) نهج البلاغة: ١٢٦.
(٥) مولانا جلال الدين البلخي، مثنوي معنوي، دفتر ١، الشعر ٧١، طهران، انتشارات گلي، ١٣٧١هـ.
(٦) الأربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمة ٢: ٥٨.
(٧) الطبرسي، الاحتجاج ١: ١٥.
(٨) الفخر الرازي، التفسير الكبير، سورة القمر، الآيات ٨ ـ ٤٧.
(٩) الفخر الرازي، مناقب الإمام الشافعي: ١٢٨.
(١٠) الهمداني، مصباح الفقاهة (كتاب الطهارة) ٣: ١ ـ ٣٤.
(١١) الشيخ الأنصاري، كتاب الطهارة، النجاسة الثامنة.
(١٢) الحراني، تحف العقول: ٢٧٣؛ الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٣٩.
(١٣) عبد الهادي الفضلي ومحمد وفا ريشي ومحمد سكحال الجزائري ووهبة الزحيلي وأسامة الحموي، المذاهب الإسلامية الخمسة: ٢٩٨ ـ ٤٠٢.
(١٤) الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ٧٤.
(١٥) محمد حسين رخشاد، في محضر العلاّمة الطباطبائي: ٤٠١.
(١٦) الأردبيلي، أصول الدين: ١٨٣.
(١٧) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٨٨.
(١٨) المصدر السابق: ١٦١.
(١٩) المصدر السابق: ٢٠٥.
(٢٠) المصدر السابق: ٧٨.
(٢١) السيد مرتضى بن داعي الحسني الرازي، تبصرة العوام: ١٠٦.
(٢٢) المصدر السابق: ١٦.
(٢٣) المصدر السابق: ٦١.
(٢٤) المصدر السابق: ١٣٢.
(٢٥) ممدوح الحربي، مجمل عقائد الشيعة: ٢٨٥.
(٢٦) المصدر السابق: ٢٨٢.
(٢٧) محسن باقر زاده، أرج نامه إيرج أفشار ٢: ٦١.

الترجمة الثقافية للنصوص الدينية

ـ القسم الأوّل ـ

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١ـ المدخل

سوف نخوض هنا في بُعْدٍ آخر من أبعاد «أخلاق الاجتهاد كما هي»، ونقارنه ببُعْد «أخلاق الاجتهاد كما يجب أن تكون». وبعبارةٍ أخرى: سوف نعمل على نقد التفسير والفهم السائد لماهية الاجتهاد الفقهي، ونقيم تفسيراً وفهماً جديداً بديلاً عنه. إن من بين أهم خصائص الاجتهاد السائد في الحوزات العلمية (الاجتهاد المتمحور حول القانون)، الذي يتمّ نقده هنا هو أن هذا الاجتهاد لا يتمّ فيه فصل «ذاتيات» الشريعة عن «عرضيات» الشريعة، كما لا يتمّ فيه فصل «الدين المطلق»[1] أو «ما فوق التاريخي»[2] عن «الدين المطبّق»[3] أو «التاريخي»[4]، وتتمّ تسرية أحكام الدين نفسه أي «المظروف» إلى «ظرفه» التاريخي، كما تتمّ ترجمة ذلك الجزء من النصوص الدينية المبيّنة للدين التاريخي، والذي تمّ تطبيقه «ترجمة حرفية»، بَدَلاً من «ترجمته ثقافياً»، ويتمّ النظر إليه بوصفه ما فوق ثقافي، في حين أن «الترجمة الثقافية» لهذا القسم من النصوص الدينية هو جزءٌ من طبيعة الاجتهاد، والشرط اللازم والذي لا ينفكّ عن الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة[5].

وتأتي الحاجة إلى ترجمة النصوص الدينية ثقافياً من فرضية أن الدين

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

«مظروف» سماوي مقدّس يُصبّ في «ظرف» عُرْفي وأرضي، ولذلك لا ينبغي تسرية تقديس وخلود وأبدية المظروف إلى ظرفه. وإن هذا الظرف ليس سوى ثقافة وأعراف وتقاليد وعقلانية وأخلاق المخاطَبين الأوائل بالوَحْي. وبعبارةٍ أخرى: إن فرضية الترجمة الثقافية للنصوص الدينية هي أن هذه النصوص لا تبيّن أحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي دائماً، وإن جانباً مما جاء في هذه النصوص عبارة عن أحكام تاريخية تمّ تطبيقها على العالم القديم، وإن المخاطَب الأول بهذه الأحكام بدَوْر إنسان تاريخي، وليس إنساناً ما فوق تاريخي. وعليه لا يمكن تسرية هذه الأحكام ـ مع المحافظة على قيودها وشرائطها وخصوصياتها ـ إلى العالم الحديث. وإنما يجب على سكّان العالم الحديث أن ينظروا إلى هذه الأحكام بوصفها قدوة للتأسّي، وأنها تمثّل الخطوة الأولى التي أمكن اتخاذها في ذلك العصر لتحقيق المجتمع العادل والإنساني، لا أن ينظروا إليها بوصفها الخطوة الأخيرة في هذا المسار.

نرى أن إحدى نقاط الضعف الجوهرية التي يعاني منها الاجتهاد المصطلح والسائد في الحوزات العلمية، وأن أحد أسباب عدم كفاءة هذا الاجتهاد في حلّ المعضلات الفقهية في العالم المعاصر، هو أن هذا الاجتهاد يمزج بين الظرف والمظروف، وأنه لا يأخذ بجدّية المزج بين الدين المطلق (ما فوق التاريخي) والدين الذي تمّ تطبيقه حتّى الآن (الدين التاريخي)، ولا يؤمن بضرورة الفصل والتفكيك بين هذين الأمرين، بل إنه يتجاهل خطورة هذه المسألة بشكلٍ كامل. وإن الفقهاء الذين يتعلّمون في صُلْب هذه المدرسة الفكرية التقليدية، ويتخرَّجون منها، لا يمتلكون ولن يمتلكوا أيّ آلية أو منهج لتشخيص وتفكيك ظرف الدين (العرف والثقافة السائدة في عصر النزول) عن ذات الدين (الشريعة).

٢ـ الفهم السائد لماهية الاجتهاد

في الفهم السائد لماهية الاجتهاد، أو في أخلاق الاجتهاد كما هي، تعمل النصوص على بيان الحكم الشرعي بما هي نصوصٌ تدلّ على الدوام على ذات الدين وأحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي. إن الذين يجتهدون في إطار النموذج التقليدي

يتصوَّرون أن العقبة الوحيدة الماثلة أمام جعل الحكم الأبدي وما فوق التاريخي من قِبَل المقنِّن والمشرِّع عبارةٌ عن «جهله» بالمصالح والمفاسد الغيبية، وهذه المسألة لا تنطبق على الله تعالى، الذي هو باعتقاد الكثير من أتباع الأديان الإبراهيمية هو المصدر الأساس للتشريع. إن الله يعلم الغيب، وإن هذا العلم يمكِّنه من تشريع الأحكام التي يمكن تطبيقها في جميع الأزمنة والأمكنة، ويكون المخاطَب بها هو الإنسان بما هو إنسانٌ، أو الإنسان ما فوق التاريخي.

في هذه الرؤية تتمّ الغفلة عن عدد من الأمور الهامّة والمصيريّة.

الأمر الأوّل: إن مجرّد كون علم المقنِّن والمشرِّع مطلقاً لا يكفي لجعل الأحكام المطلقة والخالدة والأبدية. فهناك أمورٌ تفرض نفسها على المقنِّن من خارج الدين، وتمنعه من أن يُصدر أحكاماً مطلقة وما فوق مكانية وزمانية دائماً. ويمكن لنا الإشارة من بين تلك الموانع إلى القيود اللغوية والثقافية والمستوى العقلي والمعاشي والمخاطَبين الأوائل لرسالة الدين وامتناع التطوُّر الدفعي في المجتمع.

الأمر الثاني، الذي يتمّ تجاهله في نموذج الاجتهاد المصطلح، هو أن علم وقدرة الله المطلقة لا تستوجب تحويل الحكم ـ الذي هو في «ذاته» ليس مطلقاً، ولا يمتلك قابلية الإطلاق ـ ليغدو حكماً مطلقاً وما فوق تاريخي، أو أن يتحوّل الفعل الذي هو في «ذاته» لا يشتمل على مصلحة أو مفسدة مطلقة وأبدية ليكون واجداً لمثل هذه المصلحة والمفسدة. وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسُّك بعلم وقدرة الله المطلقة لإثبات أن جميع الأحكام المجعولة من قِبَله ذات مصلحة ومفسدة مطلقة وأبدية، ويكون تطبيقها في جميع الأزمنة والأمكنة لازماً وواجباً.

إن الرواية القائلة: «حَلالُ مُحَمَّدٍ حَلالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[٦]، إذا كان لها من سندٍ معتبر، لا تعني استمرار حلال وحرام محمد دون قيد أو شرط، وخارج إطار الظروف الزمانية والمكانية المناسبة لها. إنّ لكل حكم موضوعاً (قيوداً)، وإن فعلية ذلك الحكم رهنٌ بتحقُّق قيود وشروط خاصّة. ولو أن تلك القيود والشروط كتب لها التحقُّق في عالم خاصّ فقط فإن ذلك الحكم إنما سيُكتب له التحقُّق في ذلك العالم فقط. فإن التيمُّم بَدَلاً من الوضوء ـ مثلاً ـ هو واحد

من الأحكام الأبدية في الإسلام، إلاّ أن شرط فعلية هذا الحكم هو عدم العثور على الماء أو إضرار الماء بالجسم أو ضرورة المحافظة عليه للاستعمالات الأخرى الأهمّ. وعليه عندما لا يتوفر أيّ واحد من هذه الشروط في عالمٍ ما فإن هذا الحكم لن تكتب له الفعلية والتحقُّق. وهذا يعني أن هذا الحكم إنما جعل لعالم خاصّ وظروف خاصّة، ولا يكون له وجودٌ خارج ذلك العالم وتلك الشروط.

وعليه لا يمكن بالاستناد إلى أدلّة خاتمية وخلود الإسلام فصل أيّ حكم من قيوده وشروطه، وتسريته إلى عالم آخر يستحيل فيه تحقُّق تلك القيود والشروط. وعلى هذا الأساس لو قال شخصٌ بأن بعض الأحكام الشرعية مقيّدة بقيود وشروط خاصّة، وإن تلك القيود والشروط إنما يكتب لها التحقُّق في عالم ما قبل الحداثة فقط، وإن تحقق تلك القيود والشروط في العالم الحديث مستحيلٌ، لا يكون منكراً لخلود وخاتمية الدين؛ فإن مثل هذا الشخص إنما يدّعي أن ذلك الحكم سيكون من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع. إن تبعية الحكم لموضوعه أمرٌ عقلاني ومنطقي، وإن الاختلاف بشأن تحقق وعدم تحقُّق موضوع الأحكام لا ربط له بالاختلاف حول خلود وخاتمية الدين.

وبعبارةٍ أخرى: إن القضايا المعبّرة عن الحكم الشرعي «شرطية»، وليست «حملية». وعندما نقول: إن الأحكام الشرعية أبدية إنما نعني أن مضمون هذه القضايا الشرطية أبديّ. بَيْدَ أن صدق القضايا الشرطية ـ كما نعلم ـ لا يتوقَّف على صدق مقدّم هذه القضايا، رغم أن تحقُّق وفعلية تالي هذه القضايا (أي المشروط) متوقِّفٌ على تحقّق مقدّمها (أي الشرط). وعلى هذا الأساس فإن القول بأن بعض الأحكام الأبديّة للشرع لا فعلية له؛ بسبب عدم تحقُّق شروطه في العالم الجديد، ولا يمكن تطبيقها في هذا العالم، لا يستلزم إنكار خلود الدين وختم النبوّة، وإنما هو ينسجم مع القول بخلود الدين وختم النبوّة(٧).

الأمر الثالث، الذي يتمّ تجاهله في الاجتهاد المصطلح، هو أن خلود الدين لا يقتضي خلود «جميع» أحكامه، في حين أن الاجتهاد المصطلح يفترض أن خلود الدين يعني (أو يقتضي) خلود جميع أحكامه. إلاّ أن هذا الافتراض لا مبرِّر له، ولا يقوم على

أساسٍ متين؛ إذ يمكن القول: إن للدين قابلية الخلود عندما تكون بعض أحكامه مطلقة، وبعضها الأخرى مقيّدة. وإن تقييد بعض أحكام الدين لا يكون منسجماً مع خلوده فحَسْب، بل إن افتراض وجود مثل هذه الأحكام يمثِّل واحداً من الشروط لخلود ذلك الدين.

وبعبارةٍ أخرى: إن الأحكام الشرعية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: الأحكام «الأصلية» أو «ما فوق التاريخية» (المحكمات)؛ والأحكام «الفرعية» أو «الاشتقاقية» أو «التاريخية» (المتشابهات). وإن أحكام الدين الأصلية هي تلك الأحكام المطلقة والخالدة التي يمكن تطبيقها في جميع الأزمنة والأمكنة وعلى جميع الأوضاع والأحوال. أما الأحكام الفرعية فيتمّ الحصول عليها ـ في الحقيقة ـ من خلال «تطبيق» الأحكام الأصلية على الأوضاع والأحوال والشرائط التاريخية الخاصّة. وإن هذه الأحكام «مشروطة»، وليست «مطلقة»، وإن تسريتها إلى الأوضاع والأحوال والشروط التاريخية المختلفة يُعتَبَر نوعاً من «البِدْعة» في الدين.

إن أنصار الاجتهاد المصطلح يتجاهلون هذه الأمور. فهؤلاء لا يفصلون بين الدين و«ظرفه»، ولا يفصلون بين أحكام «الدين المطلق» وبين أحكام «الدين الذي تمّ تفصيله» على العالم القديم. ففي الاجتهاد المعروف يُفتَرَض أن النصوص الدينية تعبِّر في جميع الأحوال عن ذات الدين، أو أنها تعبِّر عن الأحكام «ما فوق التاريخية». في حين أن هذه النصوص خليطٌ من الظرف والمظروف، ومزيجٌ من أحكام الدين المطلق وأحكام الدين المفصّل على مقاس العالم القديم. وهذا يفرض علينا ضرورة ترجمة هذه النصوص ثقافياً.

وأما لو أذعن الفرد بأن مضمون ومفاد النصوص الدينية ليس هو «ذات الدين» أو «الدين المطلق» دائماً فلا يمكنه القول بأن الأصل الأوّلي عند الشكّ يقتضي أن نعتبر مفاد ومضمون هذه النصوص هو الدين أو الدين المطلق؛ إذ ليس لهذا الأصل أيّ أساس أو قاعدة على أرض الواقع. ومضافاً إلى ذلك، فإننا من خلال القول بهذا الادّعاء لا يمكن لنا التمسُّك بالعموم والإطلاق الزماني لهذه النصوص، لنعتبر أن مضمونها ومفادها أبدياً؛ إذ مع القول بهذا الادّعاء لا يُكْتَب البقاء لهذا الظهور، أو إذا كتب له

البقاء سيفقد حجّيته واعتباره؛ وذلك لأن العقلاء لا يعملون بمثل هذا الظهور، فإن سيرة العقلاء في العمل بظاهر الكلام ليست مطلقة، ولا تشمل مثل هذه الظهورات.

إن الحكم الشرعي ينقسم بحَسَب الافتراض المنطقي إلى قسمين: الحكم الشرعي التأسيسي؛ والحكم الشرعي الإمضائي. كما ينقسم كل واحد من هذين الحكمين بدوره إلى قسمين، وهما: الحكم الدائمي؛ والحكم المؤقّت. وبذلك نحصل على الأحكام الشرعية الأربعة التالية:

١. الحكم الشرعي التأسيسي الدائم.

٢. الحكم الشرعي التأسيسي المؤقّت.

٣. الحكم الشرعي الإمضائي الدائم.

٤. الحكم الشرعي الإمضائي المؤقّت.

إلاّ أن العقلانية السائدة في الفقه التقليدي لا تأخذ هذا التقسيم بجدّية، ولا تضع أيّ معيار بين أيدي الفقهاء للتفكيك بين هذه الأقسام وفصلها عن بعضها. وإن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية إنما هي في الحقيقة منهجٌ وأسلوب للتعريف بين هذه الأقسام وفصلها وتفكيكها عن بعضها.

٣. الاجتهاد يعني الترجمة الثقافية[٨]

في الفهم الصحيح لماهية الاجتهاد، أو في أخلاق الاجتهاد كما يجب أن تكون، تنقسم النصوص الدينية إلى قسمين: القسم الأوّل يعبِّر عن الأحكام التاريخية (المتشابهات)؛ والقسم الثاني يُعبِّر عن الأحكام ما فوق التاريخية (المحكمات). في هذه الرؤية يُعَدّ الأسلوب المناسب لتفسير القسم الأوّل هو الترجمة الثقافية، والأسلوب الأفضل لتفسير القسم الثاني هو الترجمة الحرفية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ (إبراهيم: ٤). إن إرسال كلّ نبيّ يتحدّث بلغة قومه أمرٌ واضح وبديهيّ، وبعبارةٍ أخرى: هو من قبيل: توضيح الواضحات. وعليه لا بُدَّ أن يكون المراد الذي ترمي إليه هذه الآية شيئاً آخر. ويمكن لذلك المعنى أن يكون: وما أرسلنا من رسول إلاّ «بثقافة قومه»؛ لأن لغة كل

قومٌ تحمل ثقافة هؤلاء القوم، وإن مجرّد التكلم بلغة قومٍ لا يكفي لإقامة الارتباط والتواصل والحوار والتفاهم، بمعنى الإدراك المتبادل بين المتكلّم والسامع. فلكي يفهم قومٌ التعاليم الدينية بشكلٍ صحيح يجب أن ترتبط تلك التعاليم بثقافتهم؛ فإن ثقافة القوم تشكّل ظرفاً لا بُدَّ للدين أن يُصَبّ فيه حتماً؛ كي يتمكّن أصحاب وحَمَلة تلك الثقافة من هضمها واستيعابها.

وعلى هذا الأساس فإن «اللغة» و«الثقافة» أمر يُفْرَض على الدين من خارجه، وإنهما بمنزلة الغبار البشري الذي يغطي السطح ما فوق البشري من الوحي، والصورة التي تلقى على المعنى الذي هو في حدّ ذاته فاقدٌ لتلك الصورة. ولهذا السبب يجب اعتبار اللغة والثقافة للمخاطَبين الأوائل بالوحي جزءاً من «عرضيات» الدين، وليس جزءاً من ذاتياته. إن هذه الآية تعلّمنا هذا الدرس المنهجيّ الهامّ: إن الذين يعيشون في عالَمٍ مختلف عن العالم الذي عاش فيه المخاطَبون الأوائل بالوحي إذا أرادوا أن يفهموا رسالة الوحي بشكلٍ صحيح لا بُدَّ لهم من العمل على ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، بمعنى أن يعملوا على فصل الوحي عن ثقافة المخاطَبين الأوائل به، والعمل على ربطه بثقافتهم الخاصة. إن ثقافة كلّ قوم من جملة خصوصياتهم، وهي تتناسب مع مصرهم وعصرهم، وهي من الأمور البشرية والتاريخية غير المقدّسة، وإذا لم يتمّ فصل الدين ـ الذي هو أمر مقدّس وما فوق زماني وما فوق مكاني (خالد) ـ عن الجوانب الخاصة بثقافة القوم في عصر النزول فإنه، بالإضافة إلى الخطأ الذي يحصل في فهم الدين، سوف نقع في واحدة من الحالتين غير الحميدتين التاليتين:

1ـ الحالة المرفوضة الأولى عبارةٌ عن: «الزوال والانقراض التدريجي للدين». ففي هذه الحالة سوف ينحسر الدين تدريجيّاً عن أذهان وضمائر الناس، وينسحب عن صُلْب حياتهم؛ لأن الإحجام عن ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وتقديس ظرف الدين، والإصرار على المحافظة على ذلك الظرف، وتقديم الدين في ذلك الظرف، يؤدّي بالمفاهيم الدينية إلى الخواء التدريجي، وتغدو التعاليم الدينية غير مفهومة، وسوف يستحيل تطبيق التعاليم الدينية. وهذا من أهمّ أسباب تفشّي ظاهرة عدم التديّن، وانتشار العلمانية بالمعنى الخاطئ للكلمة في المجتمعات الدينية[9]. إن عرض الدين في

قوالب ثقافية منسوخة أو غير منسجمة مع ثقافة المجتمع الحديث يمثِّل في الحقيقة مصداقاً لـ «الغَزْو الثقافي»، وإن المقاومة الثقافية ستكون من التداعيات الطبيعية لهذا الغَزْو الثقافي(١٠).

٢ـ الحالة المرفوضة الثانية هي «تخلُّف» و«انحطاط» و«زوال وانقراض الثقافة والحضارة البشرية». إن الإحجام عن ترجمة النصوص الدينية ثقافياً يؤدّي بالمتديِّنين إلى أن يتوهَّموا أن حفظ ظرف الدين هو نفس حفظ الدين، ولكي يحفظوا الدين يحولون دون تطوّر وتقدّم المجتمع الإنساني، ويقفون حَجَر عثرة أمام ازدهار العقل والعلم، وبذلك يتخلّون عن الثقافة والعلم والحضارة الجديدة، ويسعَوْن إلى فرض ثقافة وتقاليد وأعراف وطريقة عيش المخاطَبين الأوائل بالوحي على سائر الثقافات والتقاليد والأعراف الأخرى بالقوّة والإكراه. وأما إذا لم نتردَّد في إمكان هذا الأمر فلا شَكَّ في أن تحقُّقه سيؤدّي إلى زوال العلم والحضارة البشرية وانحطاط وتخلُّف المجتمعات الدينية. بل إن الإصرار على حفظ الظرف الأول للدين لن يُبْقي شيئاً من الإنسان المخاطَب بالدين؛ وذلك لأن ثقافة كلّ قوم تشكِّل جزءاً من هويتهم الجماعية، وإن عقل وعقلانية كلّ شخصٍ تمثِّل الركن الرئيس لهويته الإنسانية.

وعليه فإن الاجتهاد ـ الذي هو جهدٌ منظم ومضبوط لفهم الدين ـ عبارةٌ عن تفكيك «الدين» عن «الظرف» الذي نزل في إطاره للمرّة الأولى، أو تفكيك «الدين» عن «ثقافة» عصر النبيّ، وليس فرض هذه الثقافة على أصحاب الثقافات الأخرى؛ لأن هذا الأمر غير ممكنٍ، ولا مطلوب. فلو امتنع علماء الدين عن ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وأصرّوا على حفظ ظرف الدين، أو إحلال الظرف محلّ المظروف، وقالوا بتأصيل الظرف، وقاموا بتسرية قداسة المظروف إلى ظرفه، فإنهم سيضعون مخاطَبيهم على مفترق طريقين؛ ليختاروا بين «الدين» و«الحضارة»؛ إذ في مثل هذه الحالة يضطرّ الناس إمّا إلى التخلّي عن معطيات العلم والحضارة والتجارب البشرية ليحافظوا على تديُّنهم؛ وإما أن يتخلّوا عن الدين ليحافظوا على ثقافتهم وحضارتهم.

يمكن أن تكون هناك أفهامٌ مختلفة ومتفاوتة للدين والنصوص الدينية؛ إذ يمكن فهم الدين بشكلٍ يتنافى مع الحضارة الجديدة، ويؤدّي التمسّك به إلى

السكن في الأكواخ والبراري وانهيار الحضارة البشرية. وهذه في الحقيقة هي القراءة الدينية التي لا تميِّز الظرف من المظروف، وتعمل على تسرية قداسة الدين وخلوده إلى ظرفه الأول، ولا تميِّز الدين التاريخي من الدين ما فوق التاريخي، وتحول دون ترجمة النصوص الدينيّة ثقافياً. إن الظرف الأوّلي الذي نزل فيه الإسلام ـ أي ثقافة وحضارة وطريقة حياة وعيش الناس في شبه الجزيرة العربية في صدر الإسلام، وبنيتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والأهمّ من ذلك الأخلاق والعقلانية التي تشكّل رافعة لجميع هذه الأمور ـ يختلف اختلافاً جَذْرياً وجوهرياً عن الثقافة والحضارة والأخلاق والعقلانية الحديثة التي تمثّل قاعدةً لهذه الثقافة والحضارة، ولذلك فإن الإصرار على حفظ ذلك الظرف يؤدّي إلى زوال الدين أو زوال الحضارة أو زوالهما معاً.

وإن هذا التنافي ليس بين الإسلام والحداثة أو الإسلام والعلمانية والليبرالية، بل هو بين «العقلانية التقليدية» و«العقلانية الحديثة». وهذا النزاع لا ربط له بالنزاع بين الإسلام والكفر والإلحاد. إن النزاع بين تفسيرين وقراءتين مختلفتين للعقلانية إنما هو نزاعٌ ما فوق ديني ومن خارج الدين. وعليه لو عمد شخص إلى تحويل هذا النزاع إلى نزاع ديني، واعتباره نزاعاً بين الإسلام والكفر، إنما يريد توظيف الدين، أو بعبارةٍ أفضل: يريد أن يُسيء الاستفادة من الدين، واتّخاذه أداةً للوصول إلى مآربه.

إن الدين لا يُعارض العلم والأخلاق والثقافة والحضارة والمعنويات والعقلانية أبداً. وإذا كان هناك من تعارض فهو بين العلم والحضارة والأخلاق والعقلانية القديمة وبين العلم والحضارة الجديدة والأخلاق والعقلانية الجديدة. وعليه فإن تعارض القراءة الدينية مع العلم والحضارة والأخلاق والعقلانية التقليدية المرتبطة بالعلم والحضارة والأخلاق والعقلانية الحديثة لا ربط له بالدين. إن أسلوب تفكير القدماء وطريقة حياتهم ونظرتهم إلى العالم والإنسان وارتباط ونسبة الدين والإنسان، وكذلك توقّعاتهم من الدين والمجتمع والحضارة التي بنوها على أساس ذلك، يختلف اختلافاً كاملاً عن أسلوب تفكير المعاصرين وطريقة حياتهم ومعاشهم ونظرتهم إلى هذه الأمور والحضارة التي بنوها على أساسها. وعليه إذا امتنعنا عن ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، ولم نعمل على تفكيك ظرف الدين عن الدين، فإنه لن يقتصر الضرر

على الدين فحَسْب، بل سيتخلّف المتديّنون عن ركب الحضارة أيضاً.

وهذا بأجمعه يعني أن «للزمان والمكان دَوْراً في الاجتهاد»، إلاّ أن دليل دَوْر الزمان والمكان في الاجتهاد لا يكمن في ظهور موضوعاتٍ جديدة تضع أسئلة فقهية جديدة أمام الفقهاء في العالم المعاصر. وهذا هو الشيء الذي يذعن به جميع الفقهاء ـ حتّى أولئك الذين لا يلتفتون إلى الاختلاف الجوهري بين العالم الجديد والعالم القديم، ويمتنعون عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية ـ، ويعترفون بحدوث موضوعات جديدة، أحياناً يكون تشخيص حكمها الشرعي بحاجةٍ إلى اجتهاد، وإن المتغيّرات الطبيعية والاجتماعية والثقافية وما إلى ذلك تؤدّي أحياناً إلى خروج موضوعٍ من عنوان؛ ليندرج تحت عنوانٍ آخر، وبذلك يختلف حكمه. إن السبب الذي يجعل للزمان والمكان دَوْراً في الاجتهاد هو أن الدين الذي يمثّل حقيقة «قدسية» و«سماوية» و«ما فوق زمانية» و«ما فوق مكانية» قد نزل على البشر في ظرف وقالب «عُرْفي» و«مكاني» و«زماني»[11]. وعليه فإن الذين يعيشون في عصرٍ مختلف عن عصر نزول الدين يضطرّون إلى فصل هذه الحقيقة القدسية والسماوية عن هذا الظرف العُرْفي والمكاني، والعمل من أجل ذلك على الاجتهاد الحيوي والبنّاء، وأخذ التفكيك بين الأمر العُرْفي عن الأمر القُدْسي، أو الظرف عن المظروف، بشكلٍ جادّ، وعليهم أن يتوجّهوا بكل طاقتهم إلى ترجمة النصوص الدينية ثقافياً.

وعليه فإن الاجتهاد الفقهي لا يعني مجرّد استخراج حكم المسائل المستحدثة من النصوص الدينية. بل إن المهمّة الرئيسة والأساسية للمجتهد تكمن في تحرير الحقيقة القدسية والمتعالية للدين من القفص الضيّق لثقافة المخاطَبين الأوائل للدين، والعمل على التمييز بين الظرف والمظروف. إن تفكيك الظرف عن المظروف أو فصل الدين ما فوق التاريخي عن الدين التاريخي متقدِّمٌ على استنباط حكم المسائل المستحدثة تقدُّماً منهجياً. فلا بُدَّ أوّلاً من ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وتشذيبها من عناصر ثقافة عصر النزول التي يتمّ تحميلها عليها من الخارج، والعمل على مواءمة فهمنا للدين مع العقل والعقلانية والأخلاق الحديثة، ومن ثم المصير إلى استنباط حكم المسائل الجديدة.

وفي الحقيقة إن الذي يعتبر ثقافة قوم النبيّ، التي تمثّل ظرف الدين، مساويةً ومتّحدة مع المظروف، ويجري عليها أحكام ذات الدين، ويضفي عليها قيمة الدين وأهمّيته وقداسته، يكون مبتدعاً في الدين؛ لأن البِدْعة في الدين ليست سوى «إدخال ما ليس في الدين في الدين». إن إدخال ظرف الدين في ذات الدين، واعتبار ظرف الدين بوصفه جزءاً من الدين، وتقديس الأمور غير المقدّسة، من أسوأ أنواع البِدَع في الدين. فهل هناك أسوأ بِدْعةً من تفسير الدين للناس بشكلٍ لا ينفع غير المتاحف الأثرية، ويضع المخاطَبين على مفترق طريقين مختلفين: إما العقل؛ أو الدين؟! إن ثقافة قوم النبي تمثِّل بالنسبة إلى سكان عصر الحداثة غباراً بشرياً عالقاً على صفحة الوحي. وما لم يتمّ نفض هذا الغبار عن صفحة الدين لن نتمكّن من إظهار بريق الدين، ولن تكون له تلك الجاذبية التي تستقطب الأقوام الذين يعيشون في العالم الحديث ويفكّرون ويسلكون بشكلٍ مختلف.

إن المشكلة التي نعاني منها نحن المسلمون تكمن في أن الكثير من علمائنا ما زالوا يعيشون في العالم القديم، ويعملون على فهم النصوص الدينية واستنطاقها وتفسيرها بذهنيّة تتناسب مع ذلك العالم القديم. إن هؤلاء من الناحية المعرفية يتغذّون من مصدرٍ واحد، ولا يمتلكون رؤية تاريخية، ويجهلون وجود «الركن الخارجي» للمعرفة الدينية، وتأثير هذا الركن على تفسير النصّ، ويتوهّمون أن عليهم استقاء معلوماتهم من القرآن والسنّة فقط. إن العقل المسموع لهذه الجماعة بنموّه السرطاني قد سدّ المنافذ على العقل الشهودي والتجريبي. عندما يحصر الشخص مصادر معرفته بالقرآن والسنّة سيكون نَمَط فكره تجاه الإنسان والمجتمع والتاريخ والدين والثقافة والحياة والعقل والعقلانية والأخلاق هو ذات النَّمَط الفكري للمعاصرين للنبيّ؛ لأن هذا النَّمَط الفكري ينتقل إلى ذهنه تلقائياً من طريق الظرف الذي تمّ فيه تقديم الدين، ويتصوَّر بدَوْره أنه تمكّن من الوصول إلى فهم خالص للدين الخالد والأبدي وما فوق التاريخي، والذي يجب تطبيقه في جميع الأزمنة والأمكنة، دون الالتفات إلى امتزاج الظرف بالمظروف، وضرورة التفكيك بين هذين الأمرين.

إن الالتفات إلى امتزاج الظرف بالمظروف، والدين بالثقافة، وأن تلك الثقافة

التي امتزجت بالدين ليست جزءاً من الدين، بل ظرفه، وأنها أمرٌ بشريّ وغير مقدّس وتاريخي وزائل، وأن بإمكان الدين ـ لكي يبقى إلى الأبد، وأن يلعب دَوْراً مؤثِّراً وبنّاءً في حياة الإنسان ـ بل لا بُدَّ من صبّه في ظروف وقوالب أخرى، وأن يمتزج بالثقافات الأخرى، إن الالتفات إلى هذه المسألة إنما يخطر على ذهن أولئك الذين تختلف عوالمهم باختلاف حجم ومقدار معلوماتهم. وإن تغيّر عالم الشخص رَهْنٌ بتعدّد مصادره ومنافذه المعرفية. وفي ظل هذا الفرض يرى الإنسان للعلم والمعرفة غير الدينية وما وراء الدينية شأناً ومنزلة ومكانة وأهمّية وسَهْماً ودَوْراً وتأثيراً في فهم الدين وتفسير النصوص الدينية. إن اختلاف العالم الجديد والعالم القديم لا يقتصر على المنتوجات والمحاصيل الصناعية الحديثة فقط، بل إن هذين العالمين عبارةٌ عن ظرفين مختلفين يشكّلان حاضنةً للدين، ويتمّ فهم الدين وتطبيقه في إطارَيْهما. إن العالم الجديد هو عالم العقلانية والأخلاق الجديدة، وليس عالم الصناعات الجديدة.

رُوي عن النبيّ الأكرم أنه قال: «إِنَّا مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»[١٢]، ولم يقُلْ: إنه أمر أن يكلم الناس على قدر عقولنا. إن هذا الحديث الشريف، الذي يشهد مضمونه على صحّته، يشتمل على نقاط قيّمة ومهمّة للغاية. إلا أن الذي يرتبط ببحثنا الراهن هو أن عقل المعاصرين للنبيّ والمخاطَبين الأوائل للنبيّ يشكّل الظرف الذي ينزل عليه الدين ويصبّ فيه، ويتمّ وزنه فيه ويتّسق معه. إن العقل هنا لا يعني القوّة العاقلة التي توجد بالقوّة عند جميع الناس، بل بمعنى مخزون المعلومات والتجارب التي يحصل عليها الناس من بيئتهم ومن سائر القنوات المعرفية. ولذلك كانت عقول الأنبياء أكمل من عقول مخاطَبيهم؛ لأن الأنبياء يعرفون ويرَوْن ويسمعون أموراً لا ينالها الآخرون. وبعبارةٍ أدقّ: إن المراد من العقل هنا هو «شريعة العقل» (العقلانية).

وعلى أيّ حال فإن السرّ في أمر الأنبياء بأن يتكلّموا مع الناس على قدر عقولهم يكمن في أن الفهم الصحيح لكلام الأنبياء يتوقّف على مقدمتين ضروريتين، وهما:

١ـ الاستفادة من القِيَم والمعايير العقلانية.

٢ـ امتزاج كلام الأنبياء بالمعلومات والتجارب السابقة للمخاطَبين.

لهذا السبب يجب على الأنبياء أن يجعلوا كلامهم متناسباً مع عقول الذين يخاطبونهم، وأن يقدِّموا كلامهم في إطارٍ وظرف يمكن للناس أن يستوعبوه. إن هذا الظرف والإطار يُستَعار من المخاطَبين الأوائل للدين، بمعنى أنه يُفْرَض على الدين من الخارج، وإن مشرِّع الدين لا مندوحة له من افتراضه واستعارته. إن هذا الأمر من المقدّمات الضرورية لفهم الدين. ولذلك لا يمكن لله والنبيّ أن يلغوه، وأن يعرضوا كلامهم ورسالتهم على الناس دون ظرفٍ أو في ظرف ما فوق ثقافي. إن الدين المجرّد من الظرف لا يوجد إلاّ في عالم التشريع (اللوح المحفوظ)، وإن نزول الدين على البشر يعني ارتباطه وامتزاجه بالعقل والثقافة البشرية. ولذلك قبل أن يتحقَّق هذا الامتزاج والارتباط لا يمكن الحديث عن «نزول» الوحي والدين.

إلاّ أن تقديم الوحي من قِبَل الله في إطار وقالب الثقافة المعاصرة لنزول الوحي لا يعني تأييد تلك الثقافة والمصادقة عليها وإضفاء القداسة على العقلانية السائدة في تلك الثقافة. إن عقول الناس في حالةٍ مستمرة من التحوُّل والتكامل بشكلٍ يومي. وإن هذا التحوُّل والتكامل يؤدّي إلى زوال التوازن والتناغم الذي كان حاصلاً بفعل الحوار والتعاطي السابق بين العقل والوحي، وإن تعاليم الأنبياء؛ بسبب امتزاجها بالظرف السابق، تغدو مبهمةً وصامتة بالنسبة إلى المتأخِّرين. وفي هذه الحالة يضطرّ الناس لفهم الدين إلى إخراجه وفصله عن ظرفه القديم، وصبّه في ظرفٍ وقالب جديد. وهذا بطبيعة الحال لا يشكّل نقصاً أو غمزاً على الوحي؛ فإن هذا الأمر من لوازم ومقدّمات المعرفة، وهو شيءٌ يتمّ فرضه على الدين من خارجه، ومن قِبَلنا نحن البشر. ولذلك فإن الفهم والتفسير الصحيح للدين بالنسبة إلى المعاصرين رَهْنٌ بإدراك حقيقة أن عقول المعاصرين للنبيّ وثقافتهم كانت تفرض قيوداً على الله وعلى النبيّ. إن هذه القيود تشكّل جزءاً من «شأن نزول» الوحي، الذي من دون فهمه لا نستطيع أن نكوّن فهماً صحيحاً للوحي كما ينبغي ويجب. يضطرّ الأنبياء إلى النزول برسالتهم إلى مستوى عقول مخاطَبيهم، وهذه قيودٌ مفروضة على الأنبياء من قبيل: المنظومة الإدراكية المحدودة للبشر. وإن مراعاة ذلك ضروريةٌ لإبلاغ الرسالة وفهمها وجعلها نافعة ومفيدة، ولذلك فإنها تكون واحدةً من مقتضيات العقلانية[١٣]. وبعبارةٍ أخرى: إن الفهم

الصحيح للتحوُّل والتغيير الذي أحدثه الإسلام في المجتمع رَهْنٌ بالمعرفة العميقة لخصائص المجتمع السابق على الإسلام (العصر الجاهلي)، وإجراء مقارنة بين هذين الأمرين.

وعلى هذا الأساس فإن امتزاج الظرف والمظروف، وعدم تقديس الظرف، وضرورة تغييره على طول التاريخ وفي مواجهة الدين لمختلف الثقافات، يستوجب ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وفصل الدين عن ظرفه. لو أريد للتعاليم الدينية أن تُفْهَم بشكلٍ صحيح فيجب أن تخرج من حالتها المجرّدة والانتزاعية وما فوق التاريخية، وأن تظهر على شكلٍ ملموس ومحسوس، وأن تلبس رداءً تاريخياً، وأن تمتزج بثقافة القوم. وهذا الأمر يجعل من إصلاح الفكر الديني على المستوى العقلاني وبشكلٍ متواصل أمراً ضرورياً.

إن الدين ليس أفيون الشعوب، إلاّ أن المتديِّنين؛ بفعل فهمهم الخاطئ له، قد يحوّلونه إلى أفيون، ويدمنونه. من هنا يمكن اعتبار بعض القراءات الدينية أفيوناً للشعوب. إن علامة القراءة الأفيونية للدين هي أن الفرد لكي يتقبَّل تلك القراءة، ويعمل على طبقها، يضطرّ إلى إلغاء عقله. لا يكفي لسعادة الإنسان ونجاته مجرّد وجود الدين والعمل به، بل لا بُدَّ أيضاً من الفهم الصحيح للدين، والمشكلة تنشأ من هنا تماماً. يمكن تقديم قراءتين للدين والنصوص الدينية في الحدّ الأدنى، وهما: القراءة الأفيونية؛ والقراءة الحيوية، القراءة القاتلة؛ والقراءة المنقذة، القراءة التي تؤدّي إلى زوال العقلانية وتعطيل العقل؛ والقراءة التي تؤدّي إلى تحرير العقل والعقلانية وتطويرها وتعمل على شحذ العقل وتنشيطه. إن من بين الأسباب الرئيسة لشيوع القراءة الأفيونية للدين بين الجماهير المتديّنة امتناع بل حيلولة علماء الدين دون ترجمة النصوص الدينية ثقافياً.

إذا لم يعمل علماء الدين في مقام فهم وتفسير الدين على فصل «ظرف» الدين عن «مضمونه» و«محتواه»، ولم يعملوا بعد ذلك على صبّه في قالب وظرف عصرهم، فإن الدين سيتحوَّل إلى أمرٍ مبهم وغير مفهوم، وسوف يفقد دوره وآليته المناسبة في حياة المتدينين، وسوف يتحوَّل إلى أفيون. إن ظرف ظهور الدين الإسلامي ـ أي ثقافة

العرب في صدر الإسلام ـ في الوقت الذي يُعتَبَر شرطاً أساسياً لفهمهم للدين والعمل به، يُعَدّ بالنسبة إلى الذين يعيشون في العالم الجديد مانعاً من فهم الدين والعمل به. وإن على هؤلاء إذا أرادوا أن يفهموا الدين بشكلٍ صحيح إمّا أن يغيِّروا دنياهم ويرجعوا إلى الوراء، ويحولوا دون تطوُّر العالم وتقدُّمه (وهذا أمرٌ مستحيل، وإذا أمكن فهو غير مطلوب)؛ وإما أن يعملوا على فصل الدين من العالم القديم، كي يتمكنوا من ربطه بعالمهم.

عندما يتحوَّل الدين إلى أمرٍ غير مفهوم سوف يضطرّ المتديِّنون إلى الاقتناع بالقشرة الظاهرية من الدين، وسوف يحلّون هذا الظاهر محلّ باطن الدين وحقيقته. وفي الحقيقة هذا نوعٌ من الجمع بين الدين ومقتضيات العالم الجديد. وفي هذه الحالة سوف تنقسم حياة المتديِّنين على دائرتين مستقلّتين ومنفصلتين: **الدائرة الأولى**، التي تمثِّل الساحة الدينية، عبارةٌ عن مجموعة من العقائد الحتمية والنمطية والسلوكيات الجافّة والخالية من الروح والمصطنعة والتقليدية وغير المؤثِّرة وغير المثمرة، والتي لا تصلح للدنيا ولا للآخرة. وإن مثل هذا الدين هو مجرَّد نوع من الإدمان والأفيون. أما **الدائرة الثانية** التي تمثّل دائرة الحياة فهي حيث لا يكون فيه من أثرٍ للدين. إن الامتناع عن الترجمة الثقافية للدين سوف يؤدّي إلى تحويل الدين إلى جَسَدٍ فارغ من الروح، ومجرّد قشرة خشنة ملقاة على هامش حياة الإنسان[١٤].

وبعبارةٍ أخرى: إن مضمون النصوص الدينية خليطٌ من الدين «المطلق» أو «ما فوق التاريخي» والدين «المفصّل» على مقاس العالم القديم، أو الدين «التاريخي». إن الدين المطلق وما فوق التاريخي هو الذي يمكن تطبيقه في جميع الأزمنة والأمكنة والعوالم؛ لأنه بحسب الفرض منسجمٌ مع جميع الثقافات أو القدر المشترك بينها، في حين أن الدين التاريخي حصيلة تطبيق الدين المطلق على الشروط والأوضاع والأحوال التاريخية الخاصة. إن الدين التاريخي يخصّ ذلك العالم وتلك الشروط التي تمّ تطبيقه عليها، ولا يمكن تطبيقه في الظروف والعوالم المختلفة. إن الدين التاريخي يتحوَّل في خارج ظرفه التاريخي إلى أفيون. وبطبيعة الحال فإن الأديان المفصَّلة على مقاسات العوالم المختلفة ـ التي هي عبارةٌ عن قراءات مختلفة للدين المطلق وما فوق التاريخي ـ تحتوي

على مشتركات أيضاً، إلاّ أن نقاط اشتراكها وافتراقها تابعةٌ لنقاط اشتراك وافتراق العوالم، فإن العالم الجديد إنما يُسمّى عالماً جديداً لما يشتمل عليه من نقاط الافتراق التي تميِّزه من العالم القديم.

يمكن لنا توضيح هذا الأمر من خلال التمثيل التالي: لنفترض أن التفجُّر السكاني على الكرة الأرضية أجبر جماعةً من الناس إلى مغادرته والعيش في كوكبٍ آخر، مثل: المريخ. يمكن القول بوضوحٍ: إن القراءة الأرضية للدين الذي هو الدين «المفصل» على مقاس ظروف الكرة الأرضية غير قابل للتطبيق على ظروف المريخ بشكلٍ تامّ. وعندها سيضطرّ علماء الدين والشريعة إلى تقديم قراءةٍ جديدة عن الدين، تناسب أولئك الذين غادروا كوكبنا، وسكنوا في كوكب المريخ. ومن بين الاختلافات الهامّة هو أن القمر لا وجود له في كوكب المريخ، ولذلك فإن جميع الآيات والروايات التي تشير إلى القمر يجب ترجمتها ثقافياً؛ كي يتمكن المرّيخيّون من فهمها واستيعابها، ويجب أن تتحوَّل جميع الأحكام القائمة على التقويم القمري والشمسي لتغدو قابلةً للاتّباع من قِبَل سكان المرّيخ. فمثلاً: إن السنة في كوكب المريخ تشتمل على ٦٨٧ يوماً بَدَلاً من أن تكون ٣٦٥ يوماً، كما هو الحال بالنسبة إلى الكرة الأرضيّة، وهكذا... فما الذي سيحدث إذا أراد المبلِّغون الذهاب من الأرض إلى المرّيخ، وأرادوا أن يقدِّموا لسكان المرّيخ قراءة أرضيةً عن الدين؟ إذا أراد هؤلاء المبلِّغون أن يحقِّقوا نجاحاً في مهمّتهم يجب عليهم قبل كلّ شيء تفريغ الدين من خصوصياته الأرضية، ليعملوا بعد ذلك على ردّ الفروع على الأصول، وعليهم أن يستنبطوا حكم الفروع من الأصول.

والنقطة الجديرة بالانتباه هي أن اختلاف العالم القديم الذي كان يعيش فيه المسلمون الأوئل عن العالم الجديد الذي نعيش فيه حالياً أعمق من ذلك بكثيرٍ. إن هذا الاختلاف هو اختلاف «باطني» أكثر منه اختلافاً «ظاهرياً»؛ فإن عالمنا الخارجي وإنْ كان مختلفاً عن العالم الخارجي لأسلافنا، إلاّ أن الاختلاف الذهني والثقافي والعقلاني، ورؤيتنا إلى الكون والإنسان، أعمق من ذلك بكثيرٍ، وهي أكثر مصيرية.

وقد أشَرْنا في مناسبة أخرى إلى أهمّ هذه الاختلافات، وكان الكثير منها من

المقوِّمات والمؤلّفات التي يستحيل فصلها عن العالم الجديد. من هنا إذا أراد شخصٌ أن يحفظ الدين بظرفه القديم، وأن يعتبر الدين المفصّل على مقاس العالم القديم ديناً مطلقاً، لا مندوحة له من التخلّي عن الحياة في العالم الجديد. إن تفكيك العالم الجديد عن مقوّماته لا هو بالأمر الممكن، ولا هو بالأمر المطلوب، وهذا هو السرّ الجوهري في إخفاق وعدم جدوائية الاجتهاد المصطلح في حلّ المسائل والمعضلات الفقهية للعالم المعاصر.

إلاّ أن فصل الدين عن ظرفه القديم أمرٌ ممكن، ومطلوبٌ أيضاً. يمكن للمتديِّنين أن يختاروا بين العيش في العالم الجديد أو في العالم القديم، ولكنْ عليهم أن يدركوا **أوّلاً** أن التلفيق بين هذين العالمين وقطف ثمار ومحاصيل أحدهما والاستفادة منها في الآخر أمرٌ مستحيل، ويؤدي إلى الكثير من الأزمات. **وثانياً**: إن كلّ عالم يختاره الشخص يضطرّه إلى قراءة الدين والنصوص الدينية بشكلٍ يتناسب ويتلاءم مع العالم الذي اختاره، بحيث يمكن لسكّان ذلك العالم أن يفهموه ويدركوه، كما يمكن لهم أن يتّبعوه. إن الاختيار بين العوالم المختلفة هو اختيارٌ بين الأنماط والنماذج والأساليب المختلفة للحياة التي يتمّ فرضها على الدين من خارجه، وإن هذا الاختيار متقدِّمٌ على فهم الدين والعمل بأحكامه.

من السذاجة أن يتصوَّر المرء أن الدين هو اختياره «الأوّل»، وأن سائر الأمور مجرّد معاجين يمكن تشكيلها كما نريد في ضوء الدين. فمن دون تركيب الدين ومضمون النصوص الدينية بالعقل والعقلانية، ومن دون افتراض مقوّمات العالم الذي يعيش فيه الإنسان، يستحيل فهم هذا الدين. وعليه لا يمكن القول: يجب الذهاب أوّلاً إلى الدين وسماع ما يقول، ومن ثمّ اختيار العيش في عالمٍ يتناسب وتعاليم ذلك الدين، أو العمل على بناء عالمٍ في ضوء تعاليم ذلك الدين. في الحقيقة إن الذين يتوهَّمون ضرورة الذهاب إلى الدين قبل كلّ شيء، والعمل بزعمهم على فهم الدين بشكلٍ خالص، إنما يفترضون العالم القديم ومقوّماته دون شعورٍ منهم؛ حيث إن العالم القديم يفرض إطاره النظري والعملي على المعرفة الدينية لهؤلاء الأفراد. ومن هنا فإن حصيلة جهودهم في فهم الدين عبارةٌ عن الدين «التاريخي» و«المفصّل» على مقاس العالم

القديم، وليس الدين «ما فوق التاريخي» و«المطلق».

وبطبيعة الحال لا ينبغي فهم هذا الكلام على أن الدين ليس لديه أيّ شيء ليقوله بشأن العالم الحديث، بل هو قابلٌ للانسجام مع كلّ عالمٍ، ويمكن تطبيقه على جميع العوالم. إلاّ أن لفهم وتفسير النصوص الدينية إطاراً خاصاً، ويتبع معايير وقواعد خاصة، وليس هناك هرجاً ومرجاً واضطراباً في هذه الساحة. ليس الدين عجينةً فاقدة للشكل والمادّة والصورة، إلاّ أن شكله وصورته في الوقت نفسه ليست ثابتةً أو متعيّنة أو جامدة مئة في المئة. بل هي شيءٌ بين هذين الأمرين. فعلى سبيل المثال: لا يمكن الحصول من القرآن الكريم على قراءةٍ مشركة، ولكنْ يمكن الخروج من التوحيد القرآني بقراءاتٍ وتفسيرات مختلفة ومتعدِّدة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى أصل العدالة وسائر الأصول المعيارية التي تمّ التأكيد عليها في القرآن الكريم.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن بعض أبعاد ومظاهر الحضارة الجديدة لا تقتصر في عدم انسجامها على ظرف الدين فحَسْب، بل لا تنسجم حتّى مع ذات الدين أيضاً. وإن الحضارة الجديدة يمكن نقدها من الزاوية الدينية. ولكنْ يجب الالتفات إلى أن فهم الدين الشائع حالياً بين المسلمين، والذي يتمّ استنباطه من خلال توظيف أصول وقواعد الاجتهاد المصطلح من النصوص الدينية، هو فهمٌ منسجم مع الثقافة والحضارة القديمة، وهو عبارةٌ عن قراءة للدين الذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم. ولذلك لا يحقّ لأيّ شخصٍ أن يحكم على العالم الجديد من خلال هذا الفهم والتفسير، ويعمل على توجيه النقد له. إن نقد العالم الجديد من الزاوية الدينية ممكنٌ ومطلوب أيضاً، إلاّ أن الشرط الضروري لهذا الأمر هو أن نقوم أوّلاً بتجريد الدين من ظرفه القديم، وأن نخرج من الدين الذي تمّ تفصيله ليتناسب مع ظرفه التاريخي، للوصول إلى الدين المطلق وما فوق التاريخي. يحقّ لنا على أساس تعاليم الدين «المطلق» و«ما فوق التاريخي» أن نحكم بشأن العالم الجديد، بل على جميع العوالم أيضاً. إلاّ أننا إذا أردنا أن ننتقد العالم الجديد على أساس التعاليم الدينية قبل العمل على ترجمة النصوص الدينية ترجمة ثقافية نكون في الحقيقة قد حكمنا على العالم من خلال الثقافة القديمة والمعايير السائدة في العالم القديم (العقلانية التقليدية)، لا من خلال

التعاليم الدينية.

٤. معايير الفصل بين الظرف والمظروف

بعد الإقرار بهذا الأصل القائل بأن محتوى النصوص الدينية ليس هو الدين الخالص وما فوق التاريخي، بل هو مزيجٌ من «الدين التاريخي» و«الدين ما فوق التاريخي» وأن الفهم الصحيح للدين رهنٌ بالعمل على فصل الدين عن ثقافة وحضارة العالم القديم، يطرح هذا التساؤل الهامّ نفسه:

«ما هو معيار تشخيص الظرف وفصله عن المظروف؟»، أو «كيف يمكن تشخيص ما إذا كانت المعلومة أو الحكم الديني ليس من تعاليم وأحكام الدين المطلق وما فوق التاريخي، بل هو من تعاليم وأحكام الدين التاريخي، والذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم؟».

في الوهلة الأولى قد يُتصوَّر أن الذين يُصِرُّون على امتزاج الظرف والمظروف وضرورة الفصل والتفكيك بينهما يريدون القول بأن الثقافة والحضارة الجديدة بجميع مساوئها وعيوبها ومفاسدها هي المعيار لتفكيك وفصل الظرف عن المظروف. ويبدو أن سوء الفهم يؤدّي بالمدافعين عن القراءة التقليدية للدين إلى إنكار امتزاج الظرف بالمظروف من الأساس. وينكرون من جهةٍ أخرى اختلاف العالم الجديد عن العالم القديم. ويرى هؤلاء أن «الترجمة الثقافية» للنصوص الدينية نوعٌ من أنواع «التَّبَعية للغرب» و«الغَزْو الثقافي».

إن التساؤل عن معيار الفصل والتفكيك بين الظرف والمظروف مشروع ومعقول، ولكنْ لا يصحّ أن نرهن هذه النظرية بالإجابة عن هذا التساؤل. لنفترض مثلاً أننا عجزنا في الوقت الراهن عن الإجابة عن هذا السؤال فهل يمكن أن نتذرّع بعجزنا هذا لنستنتج أن الدين لا ظرف له، أو القول بأن ظرف الدين جزءٌ من الدين، وأن أحكام الدين تجري على ذلك الظرف أيضاً؟ ألا يمثّل هذا الرأي تقويضاً للدين من جذوره؟ أليس هذا الأمر هو مطلب الذين يدّعون أن الدين في ذاته أمرٌ تاريخي، وأن تاريخ صلاحيته قد انتهى، وأن الدين ما فوق التاريخي مفهومٌ لا مصداق له؟ إن تَبِعات

إنكار هذه النظرية من الأهمّية والخطورة بحيث تقضّ مضجع كلّ مؤمنٍ، وتدعوه إلى التفكير والتأمُّل. ولا يخفى أن إنكار هذه النظرية لا يوافق حتّى الاحتياط؛ فإن أصل الاحتياط عند الشكّ في كون شيءٍ جزءاً من الدين أو جزءاً من ظرف الدين لا يقتضي منّا البناء على أنه جزءٌ من الدين حتّى يثبت الخلاف على نحو القطع واليقين. وإن هذا الخطأ قد ابتُلي به بعض المستنيرين المجدّدين في قطرنا، بالإضافة إلى أصحاب القراءة التقليدية للدين. وقد انتقدنا هذا التوهُّم في محلّه، فلا نرى حاجةً إلى الإعادة. وعلى كلّ حال فإن المنهج العلمي يقتضي من الذين يخالفون هذه النظرية أن يقدِّموا نظرية بديلة، تشتمل على محاسن هذه النظرية، وتخلو من عيوبها، وما لم يتمّ تقديم هذه النظرية من قِبَلهم لا مندوحة لنا من الالتزام بهذه النظرية.

إن المؤمنين يريدون للدين أن يتّصف بـ «الخلوص» و«القدرة»، فإن الإيمان بأحقّية الدين يقتضي من المؤمنين القول بأن الدين «خالصٌ» و«قادرٌ» وناجعٌ أيضاً[١٥]. بَيْدَ أن لبّ الكلام في أن الدين الخالص هو الدين المنفصل عن ثقافة عصر النزول، وإن الفهم الذي لا يفصل الدين عن هذه الثقافة لا يقدّم لنا الدين الخالص. ولذلك لا يمكن نسبة عجز وعدم جدوائية الدين في العالم المعاصر إلى ذات الدين أو عدم كفاءة المتديِّنين أو تآمر الملحدين. إنما المشكلة الرئيسة تنشأ من الأسلوب الخاطئ لفهم الدين، وتفسيره الذي يتجاهل امتزاج الظرف بالمظروف تماماً. كما أن عدم كفاءة المتديِّنين تكمن ـ كما أسلفنا ـ بشكلٍ رئيس في عدم ترجمة النصوص الدينية ثقافياً.

إن نفي هذه النظرية يترتّب عليه تَبِعات نظرية وعملية غير محمودة، ولا يمكن تجاوزها بسهولة. ويمكن القول من الزاوية الدينية: إن إنكار هذه النظرية يؤدّي في الحقيقة إلى إنكار الخاتمية، وإلى البدْعة في الدين.

أما الأول فلأن الدين الخاتم هو الدين الذي يمكن فهمه والقول به واتّباعه في جميع الأزمنة والأمكنة، وهذا الدين هو الدين «المطلق»، وليس الدين الذي تمّ «تفصيله» على مقاس عالمٍ خاصّ. إن الخاتمية وصفٌ لذات الدين، وليست وصفاً لظرف الدين. إن الدين الإسلامي باعتقاد جميع المسلمين هو آخر وأكمل الأديان التي نزلت على البشرية من قِبَل الله تعالى، إلاّ أن الظرف الذي نزل فيه هذا الدين لا

يختلف من حيث الكمال والنقصان عن سائر ظروف الأديان الأخرى، إذا لم نقُلْ: إنه أسوأ منها من بعض الجهات، وأشدّ قسوةً، وأكثر تخلُّفاً وانحطاطاً.

وأما البِدْعة في الدين فلأن ظرف الدين ليس جزءاً من الدين، ومع إنكار هذه النظرية يُعَدّ ظرف الدين جزءاً من الدين.

والتَّبِعة الأخرى لنفي هذه النظرية تكمن في إعلان الحرب بين الدين والحضارة، وتَبَعاً لذلك الزوال التدريجي للدين والحضارة البشرية. فإذا لم يتمّ فصل ظرف الدين عن ذات الدين فإن المؤمنين سوف يتصوَّرون أن الظرف القديم للدين جزءٌ منه، وسوف يعملون على تسرية قداسة الدين إلى ثقافة الأسلاف وأعرافهم وتقاليدهم، وسوف يقعون في مطبّ عبادة الماضي، وسوف يهتمّون بالحفاظ على ذلك الظرف باسم الدين. وإن هذا الظرف يضيِّق الخناق على العقلانية والعلم والحضارة وعلى تقدُّم المجتمع البشري. وفي هذه الحالة سيجد أولئك الذين لا يستطيعون التخلّي عن العقلانية والعلم والحضارة أنفسهم مضطرّين إلى إنكار أصل الدين. ومن جهةٍ أخرى فإن المتديِّنين الذين يبدون اهتماماً بحفظ الدين بزعمهم سيضطرّون إلى التخلّي عن الحضارة والعلم والتقدّم. وإن غلبة الجماعة الأولى تؤدّي إلى زوال الدين، وغلبة الجماعة الثانية تؤدّي إلى زوال الثقافة والحضارة، وتؤدي إلى انحطاط المجتمع البشري.

يمكن القول: إن إنكار هذه النظرية سيؤدّي بالكثير من الآيات والروايات إلى أن تفقد معناها المنطقي والمعقول. وإن هذه المشكلة لا تقتصر على النصوص الفقهية فقط. يمكن لك أن تلتفت إلى هذا المثال البسيط: إن القرآن يُشير في جميع المواطن إلى الله بضمير المذكَّر، فإذا لم نفصل الظرف عن المظروف فعلينا القول: إن الله من وجهة نظر القرآن ـ والعياذ بالله ـ مذكّر! وهذا ما لم يقُلْ به أحدٌ. وهذا يُثبت أن الجميع يؤمن بشكلٍ وآخر بأصل نظرية امتزاج الظرف والمظروف، وضرورة الفصل والتفكيك بينهما، وإذا كان هناك من اختلافٍ فهو في حدود وسعة هذه النظرية.

لا يمكن القول في هذا المورد: إن القرينة القطعية ـ أي الدليل العقلي القائم على أن الله لا جنسية له ـ توجب علينا رفع اليد عن ظهور الآيات؛ لأن هذا الحلّ لا يمثِّل

جواباً مقنعاً لهذا السؤال. فالسؤال هنا يقول: **أوّلاً**: «لماذا يستعمل الله الضمير ـ وهو دالٌّ على نوع الجنس ـ للإشارة إلى نفسه؟»؛ **وثانياً**: «لماذا يستعمل ضمير المذكّر؟».

إن الجواب عن السؤال الأوّل هو أن هذه هي ميزة «اللغة» العربية التي يتمّ فرضها على الدين الإسلامي من خارجه. ولذلك لو كان القرآن قد نزل باللغة الفارسية لما فرضت عليه هذه القيود؛ لأن الضمير باللغة الفارسية لا يدلّ على جنس مرجعه.

والجواب عن السؤال الثاني: إن هذه هي قيود «الثقافة» العربية التي تفرض نفسها على الدين الإسلامي من خارجه، إذ يحتلّ الذكور في هذه الثقافة مكانةً أشرف من مكانة الإناث، ولذلك فإن الإشارة إلى الله بضمير المؤنّث في إطار هذه الثقافة ينطوي على توهينٍ واستهانة بالله تعالى، في حين أن الأمر على خلاف ذلك في الثقافة الهندية. وبالمناسبة فإن القرآن قد أشار إلى هذا العُرْف العربي، إذ يقول: **﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثاً إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيماً﴾** (الإسراء: ٤٠).

الاتجاهات المختلفة في مجال نسبة الدين إلى العالم الجديد

قبل الخوض في دراسة معايير الفصل والتفكيك بين الظرف والمظروف، من المناسب أن نمرّ بشكلٍ عابر على مختلف الاتجاهات التي يمكن أن نسلكها بشأن فهم الدين في العالم المعاصر. وفي هذا الإطار يمكن لنا الفصل بين ثلاثة أنواع من الاتجاهات المعرفية، ويمكن إجمالها على النحو التالي:

١ـ الاتجاه السَّلَفي (الأصولي).

٢ـ الاتجاه الإسقاطي.

٣ـ الاتجاه الانتقادي.

١ـ الاتجاه السَّلَفي

في هذا الاتجاه يعمد الشخص أوّلاً إلى قراءة النصوص الدينية دون أن يأخذ

خصائص ومقتضيات العالم المعاصر واختلافاته الجَذْرية عن عالم المخاطَبين الأوائل للدين بنظر الاعتبار، ويسعى إلى تحصيل فهم للدين، ليتّجه بعد ذلك مسلّحاً بهذا الفهم ليعمل على نقد العالم المعاصر، بمعنى أن يجعل ذلك الفهم معياراً للحكم على العناصر المؤلّفة للعالم المعاصر. هناك الكثير من الذين يتصوَّرون أن هذا هو الطريق الوحيد للحصول على الإسلام الخالص والتفكير الديني النقيّ والمحافظة عليه. إن هؤلاء في الحقيقة إنما يعتبرون الدين والأشياء الأَثَرية في المتاحف شيئاً واحداً، ويعتبرون التديُّن بمنزلة الحارس للتراث القديم، ويتّهمون كلّ صوتٍ جديد بالعمالة للغرب والانبهار بالعلمانية والليبرالية وتقليد الغرب.

إلاّ أن هذا التصوُّر في غير محلّه؛ إذ لا ينبغي اعتبار «السَّلَفية» و«الخلوص» شيئاً واحداً. إذا لم نعمل على فصل الدين عن العالم والظرف الذي نزل فيه سوف نصل إلى فهمٍ للدين تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم، ونحصل على خليطٍ من الدين التاريخي وما فوق التاريخي. وفي هذه الحالة فإن معيار حكمنا على العالم المعاصر ليس هو الدين نفسه، بل ظرفه القديم، وإنما نكون قد حكمنا على العالم المعاصر من خلال إضفاء الأصالة والقداسة على العالم القديم. إن مجرّد نزول الدين في ظرف وقالب العالم القديم، وارتباطه بثقافة عصر النزول، ليس فيه أيّ دلالةٍ دائمة على المطلوبية الأبدية لذلك العالم وذلك الظرف وتلك الثقافة من الناحية الدينية. في هذا الاتجاه يتمّ اتّخاذ فهم الدين الذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم، واختلط بالثقافة والحضارة القديمة واتّسق معها، معياراً للفصل والتفكيك بين الأبعاد الجيّدة والسيئة للعالم المعاصر. إن هذا الأسلوب سوف لا يُبْقي شيئاً من العالم الجديد؛ وذلك لأن الدين الذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم يتعارض ويختلف عن المقوّمات والعناصر التي لا يمكن التخلّي عنها في العالم المعاصر. إذا كان الانبهار بالغرب قبيحاً كذلك الانبهار بالشرق والعرب قبيحٌ أيضاً، وإذا كان التقليد الأعمى لآراء وأفكار وتقاليد وأعراف الغربيين أمراً قبيحاً كذلك التقليد الأعمى لآراء وأفكار وتقاليد وأعراف الأسلاف، ولا سيَّما أعراب شبه الجزيرة العربية في صدر الإسلام، قبيحٌ أيضاً، حتّى إذا لبست تلك الأفكار والتقاليد والأعراف مسوح الدين[١٦].

يرى القائلون بكفاية الاجتهاد المصطلح أن علينا الاكتفاء في مقام فهم الدين بالعلوم الحوزوية، من الصرف والنحو وأصول الفقه وعلم الرجال (سند الحديث) وعلم الدراية (متن الحديث)، وأما العلوم الحديثة فليس لها أيّ دَوْرٍ أو تأثير في فهم الدين، ولا ينبغي أن يكون لها مثل هذا الدَّوْر والتأثير. فهؤلاء يقولون: إن الاستفادة من هذه العلوم في فهم الدين يؤدّي بنا إلى الوقوع في مطبّ «الإسقاط»، ولذلك لا يكون مشرّعاً ويكون محرّماً من الناحية الشرعية. يرى هؤلاء أن العلوم الحديثة قد تنفعنا أحياناً في «تطبيق» الدين، إلاّ أنها لا تلعب أيّ دَوْرٍ في فهم الدين، ولا ينبغي لها ذلك. إن مثل هذا الاتجاه يؤدّي بنا إلى الأصولية الدينية، وإلى زوال الدين أو الحضارة الجديدة؛ لأن فهم الدين الذي نحصل عليه من هذا الطريق قد تناغم مع العالم القديم. وفي الحقيقة فإن حصيلة هذا الاجتهاد عبارةٌ عن الدين الذي تمّ تفصيله على العالم القديم، ولذلك فإنه لا ينسجم مع مقوّمات العالم الجديد.

٢ـ الاتجاه الإسقاطي

في هذا الاتجاه يعمد الشخص أوّلاً إلى قراءة العالم المعاصر، ويتبنّى جميع الأبعاد الجيّدة والسيئة لهذا العالم، ثمّ يذهب مسلّحاً بهذه الرؤية للحكم بشأن الدين، ويعملون على نبذ كلّ ما لا ينسجم مع مظاهر الحضارة الجديدة والمعاصرة، بحجّة أنه يمثّل ظرفاً للدين.

وهذا الأمر يُعَدّ نوعاً من عبادة التجدُّد، ويفضي بدَوْره إلى النزعة الإسقاطية وعدم الأصالة؛ لأن بعض أبعاد ومظاهر الحضارة الجديدة يتنافى مع ذات الدين وذاتياته. وعلى هذا الأساس فإن الثقافة والحضارة الجديدة والمعاصرة لا يمكن أن تكون من تلقائها معياراً وملاكاً لفصل وتفكيك الظرف عن المظروف، أو تمييز ذاتيات الدين من عرضياته. في هذا الأسلوب لا يتمّ فصل عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها عن عناصرها التي يمكن اجتنابها، ولا يتمّ فصل عناصرها الجيّدة التي يمكن اجتنابها عن عناصرها السيّئة التي يمكن اجتنابها أيضاً[١٧]. ولو كان هذا الشيء هو المعيار والملاك لفصل الظرف عن المظروف سوف لا يبقى شيءٌ من

الدين، وسوف يزول قسمٌ من الدين، أو يزول بأجمعه؛ لأن الدين ليس عجينةً يمكن لنا قولبتها كما نشاء. وفي الحقيقة إن مصدر المعرفة الدينية في هذا الأسلوب والمنهج لا يتمثَّل بشخص النصوص الدينية، وإنما هو الثقافة والحضارة الجديدة بجميع ما تشتمل عليه من الحَسَنات والعيوب.

يشترك كلٌّ من الاتّجاه السَّلَفي والاتّجاه الإسقاطي في أنهما لا يفصلان بين ظرف الدين وذات الدين؛ فإن الاتّجاه السَّلَفي يريد المحافظة على الظرف والمظروف معاً، وأما الاتّجاه الإسقاطي فينبذ الظرف والمظروف معاً.

٣ـ الاتجاه الانتقادي

إن التعاطي الانتقادي مع النصوص الدينية، ومع الثقافة والحضارة الجديدة، يقوم على مقدّمتين رئيستين: **المقدّمة الأولى** تقول: إن محتوى النصوص الدينية خليط من الظرف والمظروف، أو «الدين المطلق» و«الدين الذي تمّ تفصيله» على مقاس العالم القديم، أو الدين ما فوق التاريخي والدين التاريخي، ولذلك لا يمكن العمل بذلك قبل الإصلاح العقلاني للسنّة، وقبل ترجمة النصوص الدينية ثقافياً. وتقول **المقدّمة الثانية**: إن الثقافة والحضارة الحديثة هي، مثل الثقافة والحضارة القديمة، واحدةٌ من المنتجات البشرية، ولذلك لا تكون مقدّسة، ولا تكون فوق النقد، بل هي، مثل سائر المنتجات البشرية، في معرض النقد والتقييم والإصلاح والترميم. من هنا يجب علينا فصل العناصر التي لا يمكن اجتنابها في هذه الثقافة والحضارة عن العناصر التي يمكن اجتنابها، ويجب فصل عناصرها الجيّدة التي يمكن اجتنابها عن عناصرها السيئة التي يمكن اجتنابها.

ليس هناك من دليلٍ يُثبت أن كلّ جديد يظهر في حياة الإنسان هو جيّدٌ ومفيد ومؤشِّرٌ على الكمال والتقدّم بالضرورة. فليس كل تحوُّل تقدُّم، وليس كلّ حركة تنطلق نحو الكمال بالضرورة؛ فإن للشيطان والنفس الأمّارة حظّهما في ظهور وتفشّي الأمور، إلاّ أن حظَّيْهما لا يقتصر على الأشياء التي نعتبرها جديدة في اللحظة الراهنة؛ إذ كلّ قديم كان جديداً في زمنٍ ما، وكلّ تقليد كان في ظرف ظهوره بِدْعة. في

الاتجاه الانتقادي للنصوص الدينية والعالم المعاصر، أو التقليد والحداثة، لسنا نعتبر جميع أجزاء النصوص الدينية تمثِّل الدين المطلق وما فوق التاريخي، كما لا نعتبر جميع أبعاد ومظاهر الثقافة والحضارة الجديدة حسنةً ومفيدة وضرورية. إن هذا الاتجاه يساعدنا في الحصول على فهمٍ صحيح وعصريّ للدين، كما يساعدنا في فصل الدين عن ظرفه [القديم]، كما يمكننا من الحفاظ على العناصر المفيدة والإيجابية من الثقافة والحضارة الجديدة والمعاصرة، وأن نكون في الوقت نفسه في مأمن من مساوئها وأضرارها، وأن نصل في نهاية المطاف إلى قراءةٍ جديدة معتدلة ومتوازنة بين الدين والحضارة، أو بين الأصالة والحداثة، حيث تخلو هذه القراءة من النزعة «السلفية» الجافّة، كما تخلو من النزعة «الإسقاطية».

غير أن الهامّ هنا هو ضرورة القيام بهاتين العمليتين بشكلٍ متزامن ومتوازٍ، بحيث لا يكون هناك أيّ تقدُّم أو تأخُّر بينهما. توجد هناك علاقة متبادلة وحوارية بين طرفين؛ إذ إنّ معرفة العالم الجديد بشكلٍ أفضل سوف يساعدنا على تشخيص ظرف الدين وتمييزه من ذات الدين، وعلى تشخيص الدين المطلق من الدين المفصّل على مقاس العالم القديم، كما سوف يُساعدنا الفهم الأفضل والأعمق للدين في تشخيص وفصل الأجزاء الجيّدة والمفيدة للعالم الجديد والمعاصر عن أجزائه السيّئة والضارّة أيضاً[١٨].

وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نستنتج من ذلك أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الحديثة، التي تُعَدّ من مقوّمات العالم الجديد، كما تُعَدّ مرآةً لهذه الدنيا، تعتبر من المقدمات الضرورية للاجتهاد والاستنباط في الدين؛ لأن الدين الذي يجب على المعاصرين أن يؤمنوا به ويتّبعوه عبارةٌ عن قراءة للدين تنسجم وتتناسب مع خصائص ومقتضيات العالم المعاصر. إن هذا الدين مضطرٌّ إلى الاعتراف بعناصر وأجزاء العالم المعاصر التي لا يمكن اجتنابها، كما هو مضطرٌّ إلى تأييد العناصر الجيّدة والمفيدة التي لا يمكن اجتنابها في هذا العالم أيضاً. من الواضح أننا إنما نتمكّن من الحصول على هذه القراءة للدين إذا بادرنا قبل الرجوع إلى النصوص الدينية، أو بالتزامن معها، إلى تكوين معرفةٍ عميقة للعالم الجديد والمعاصر أيضاً، وهذا لا يأتي إلاّ بعد معرفة

عميقة للعلوم والمعارف البشرية الجديدة.

إن الذين يدافعون عن كفاية الاجتهاد المصطلح يذهبون إلى افتراض إمكان الوصول إلى قراءة للدين المطلق وما فوق التاريخي دون الحاجة إلى معرفة للعلوم الجديدة، ومن دون الحاجة إلى معرفة العالم الجديد، ومع ذلك تكون هذه القراءة قابلةً للتطبيق على جميع الأزمنة والأمكنة. وبعبارةٍ أخرى: إن هؤلاء يتصوّرون «أن العالم الجديد هو صورةٌ مكبّرة عن العالم القديم»[١٩]، ولذلك فإنهم في مقام الحكم الديني على العالم الجديد يتوجَّهون إلى ثمار ومحاصيل الحداثة، ويتجاهلون جذورها وأصولها، بل إنهم حتّى في مقام نقدهم لثمار ومحاصيل الحداثة أيضاً يتجاهلون هذه الحقيقة الهامّة، وهي أن محاصيل وثمار الحداثة «مشحونةٌ بالنظريات»[٢٠]، و«مشحونة بالقِيَم»[٢١]. يرى هؤلاء أن جميع الأشياء تنقسم إلى: «إسلامي»؛ و«غير إسلامي»، وأن مساحة الدين والفقه مطلقة، ولا يوجد أيّ أمرٍ ما فوق ديني أو ما فوق فقهي.

من هنا ننتقل إلى دراسة معايير فصل وتفكيك الظرف عن المظروف. كما ذكرنا سابقاً إن التعاطي الانتقادي مع النصوص الدينية عبارةٌ عن قياس مضمون ومحتوى هذه النصوص بالمعايير التي تساعدنا في تفكيك الظرف عن المظروف. وإن بعض المعايير العامّة التي يمكن تقديمها في هذا الشأن عبارةٌ عن:

١. عدم الانسجام مع العقل والعقلانية الحديثة.

٢. عدم الانسجام مع الفطرة.

٣. عدم الانسجام مع ألوهية الله.

٤. عدم الانسجام مع إنسانية الإنسان.

٥. عدم الانسجام مع القِيَم والواجبات الأخلاقية.

٦. عدم الانسجام مع ضرورات ومقوِّمات العالم الجديد.

٧. عدم الانسجام مع الجوانب الجيّدة والإيجابيّة والمفيدة للعالم الجديد.

٨. عدم الانسجام مع الوقائع التجريبية.

٩. عدم الانسجام مع أصول الدين.

١٠. عدم الانسجام مع أهداف ومقاصد الشريعة.

١١. عدم الانسجام مع توقُّعات البشر من الدين.

١٢. عدم الانسجام مع العُرْف الجديد.

ومن الضروري التذكير ببعض الأمور بشأن هذه المعايير:

الأمر الأول: إن هذه المعايير متداخلة ومتضمَّنة، بمعنى أن النسبة المنطقية القائمة بينها هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، أو نسبة العموم والخصوص المطلق.

الأمر الثاني: إن هذه المعايير مبطلة، ويمكن من خلالها فصل عرضيات الشريعة عن ذاتياتها، أو فصل ظرف الشريعة عن الشريعة ذاتها، أو فصل الشريعة التي تمّ تفصيلها على مقاس ظرفها التاريخي عن الشريعة المطلقة وما فوق التاريخية، وبذلك يمكن كشف الأفهام الخاطئة للنصوص الشرعية وإبطالها.

الأمر الثالث: إن هذه المعايير لا تستعمل في مورد ذات الدين والشريعة، وإنما تستعمل في مورد «المعرفة الدينية»، التي هي عبارةٌ عن فهم البشر الذي يجوز عليه الخطأ في قراءته للنصوص الدينية. وربما أذعن أتباع المنهج التقليدي في فهم الدين بهذه المعايير، ولكنّهم يقولون في الوقت نفسه: «إن من مسؤولية الله أن يقيِّم دينه من خلال هذه المعايير، ونحن نعلم بشكلٍ مسبق، وفي ظلّ الأدلة ما قبل التجريبية، أن الله قد فعل ذلك». فهؤلاء ـ على سبيل المثال ـ يذعنون بأن أحكام الدين يجب أن تكون منسجمةً مع أهداف الدين، ويقولون في الوقت نفسه: إن هذا ما قام به الله مسبقاً.

إن هذا كلامُ حقٍّ يُراد به باطلٌ؛ فإن انسجام «الدين» مع هذه المعايير شيء وانسجام «المعرفة الدينية» معها شيءٌ آخر. فعندما يقوم الله تعالى بمواءمة دينه مع هذه المعايير فإن ذلك لا يستوجب أن يكون فهمنا للنصوص الدينية منسجماً مع هذه المعايير بشكلٍ تلقائي؛ إذ قد رأينا أن فهم الدين، بالإضافة إلى استناده إلى الركن الداخلي (القرآن والسنّة)، يستند أيضاً إلى الركن الخارجي (العقلانية وما إلى ذلك) أيضاً.

فعلى سبيل المثال: يُدَّعى أن بعض الأحكام الشرعية إنما تلبّي مقاصد الشريعة في العالم القديم فقط، وأن تطبيق تلك الأحكام على العالم الجديد والمعاصر يُبعد الفرد عن مقاصد الشريعة. إن علمنا «السابق» بأن «أحكام الدين» منسجمةٌ في عالم الثبوت مع «أهداف الدين» لا يستوجب انسجام فهمنا لتلك الأحكام مع «أهداف

الدين» على نحوٍ «سابق» أيضاً. وبالمناسبة إن السبب الذي يدعونا إلى القول بضرورة تقييم «معرفتنا الدينية» بهذه المعايير هو أن «الدين» في حدّ ذاته يتبع هذه المعايير في مقام الثبوت أو اللوح المحفوظ، وأن الله سبحانه وتعالى قد راعى هذه المعايير في تشريع الدين. إن الله لا يُخطئ في تشريع الدين، ولكنّنا نحن البشر نخطئ في «فهم» الدين، وإن من بين الأخطاء الشائعة في فهم الدين عدمَ فصل وتفكيك الدين عن ظرفه. وإن هذا الخطأ إنما يحصل بسبب الغفلة عن هذه المعايير وتجاهلها في مقام فهم وتفسير النصوص الدينية.

إن مواءمة ذات «الدين» مع هذه المعايير هو من مسؤولية الله تعالى، إلاّ أن مواءمة «المعرفة الدينية» مع هذه المعايير هي من مسؤولية الإنسان الذي يروم فهم الدين بشكلٍ صحيح، وأن يعمل على تطبيقه بشكلٍ صحيح. وحيث إن الله قد جعل دينه منسجماً مع هذه المعايير علينا أن نعمل على مواءمة فهمنا للنصوص الدينية على أساس هذه المعايير أيضاً. وهذا أمرٌ يجب القيام به على نحوٍ «لاحق». فليس هناك من دليلٍ يضمن انسجام «المعرفة الدينية» مع هذه المعايير بشكلٍ «سابق»؛ إذ نعلم بشكلٍ «سابق» أن «الدين» في عالم التشريع لا يعمل على نقض هذه المعايير، ولكنْ كما رأينا سابقاً في محلّه قد يتمّ نقض هذه المعايير في مقام بيان الدين، وفي مقام إثباته أيضاً. وعليه فإن مواءمة «المعرفة الدينية» وجعلها منسجمة مع هذه المعايير ملقاةٌ على عاتقنا نحن البشر، ويجب أن نتولّى ذلك بأنفسنا.

فعلى سبيل المثال: نحن نعلم أن أحكام الله تعالى ليست ظالمةً، إلاّ أن علمنا هذا لا يستوجب أن لا يكون فهمنا للنصوص الدينية ظالماً؛ فقد نخطئ في استنباطنا للحكم من النصوص الدينية فنخرج منها بحكمٍ ظالم، وننسب ذلك الحكم إلى الله. وللحيلولة دون الوقوع في هذا الخطأ يجب علينا أن نقيِّم فهمنا للنصوص الدينية بمعيار العدالة. وإن الحكم الذي كان يُعَدّ عادلاً في صدر الإسلام والعالم القديم قد لا يُعَدّ عادلاً في جميع العوالم بالضرورة. وإن علم الله تعالى بالغَيْب لا يستطيع تحويل «العدل التاريخي» إلى عدل «ما فوق تاريخي». إن تشريع الدين من مهامّ الله، وإن ساحته المقدّسة منزَّهة عن الخطأ، إلاّ أن فهم الدين من مهامّ البشر الذي يجوز عليه

الخطأ، والذي يحتاج إلى المعايير اللاحقة لتصحيح أخطائه المعرفية.

الأمر الرابع: إن عدم انسجام القراءة التقليدية للدين مع العالم الحديث يعود بشكلٍ رئيس إلى عدم انسجام هذه القراءة مع هذه المعايير.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(1) absolute religion.

(2) ahistorical.

(3) applied religion.

(4) historical.

(٥) لقد تمّ التأكيد على التفكيك والفصل بين الظرف والمظروف وضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية من قِبَل الكثير من المجدّدين في الفكر الديني، رغم أنهم يختلفون أحياناً في التعبير عن هذا الأمور. فقد تحدّث الدكتور علي شريعتي بهذه التعابير في الكثير من مؤلّفاته، وفي بعض الموارد بهذا الشأن. وللأسف الشديد لا يحضرني حالياً شيء من مؤلفاته؛ كي أحيل القارئ الكريم إلى مورد خاصّ منها. وانظر أيضاً: (سروش، «ذاتي وعرضي در أديان»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ٢٩ ـ ٨٢؛ سروش، «دين أقلي وأكثري»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ٨٣ ـ ١١٢؛ ملكيان، معنويت گوهر أديان (١)، وذلك في: سنّت وسكولاريسم: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط؛ گلشن راز؛ كديور، أز إسلام تاريخي به إسلام معنوي، وذلك في: سنّت وسكولاريسم: ٤٠٥ ـ ٤٣١، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط). ومن الجدير بالذكر أن التعريف الذي يقدّمه الدكتور سروش عن «الذاتي» و«العرضي» في الأديان يختلف عمّا نسمّيه بـ «الظرف» و«المظروف». وقد عمد سماحته إلى تقسيم العرضيات إلى ثمانية أقسام، وجعل الفقه والشرائع الدينية من بين عرضيات الأديان. يرى الدكتور سروش أن «ضابطة الأمر العرضي تكمن في أنه كان بالإمكان أن تكون بشكل آخر» (سروش، «ذاتي وعرضي در أديان»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ٣١). ولكنّي أرى أن الفقه والشرائع الدينية، سواء اعتبرناها عرضية بهذا المعنى أم لا، فإنّ هذا التقسيم يمكن استعماله داخل إطار الفقه والشريعة نفسها أيضاً. وتقسيم أحكام الشرع إلى الذاتي والعرضي بمعنى أنه يمكن لنا أن ندعي بأن العرضي ذو مراتب ودرجات، بمعنى أن العرضيات في ذات الوقت الذي تكون من العرضيات لا تكون في مرتبةٍ واحدة. ومضافاً إلى ذلك فإن الدكتور سروش أشار في هامشٍ من هوامشه على مقال «الذاتي والعرضي في الأديان» إلى ذاتيات الأديان، واعتبر «حفظ الدين والعقل والنسل والأموال والأرواح»

واحداً من ذاتيات الدين، بوصفها من «أهمّ مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية». وأما لو اعتبرنا هذه الأمور من ذاتيات الدين فلا بُدَّ من القول بأن «وجوب» حفظ الدين والعقل والنسل والأموال والأرواح من ذاتيات الفقه والشريعة، وإن هذا الحكم لم يكن بالإمكان أن يكون بشكلٍ آخر. رغم أن طريقة وأسلوب حفظ الدين والعقل والنسل والأموال والأرواح من العرضيات، وأنها قد تختلف من ثقافةٍ إلى أخرى ومن عالم إلى عالم آخر.

(٦) بحار الأنوار ٢٦: ٣٥.

(٧) إن القضايا التي تعبِّر عن الحكم الشرعي يتم تبويبها دائماً على هيئة «إذا (أ)، ثمّ (ب)» (القضية الحقيقية). وفي مثل هذه الحالة إذا كان الحكم الشرعي أبدياً فإن الشيء الأبدي يمثّل ارتباطاً بين (أ) و(ب). لا وجود (أ) ولا وجود (ب) عند عدم وجود (أ). ولذلك فإن النزاع بشأن وجود وعدم (أ) ليس نزاعاً دينياً، بل هو نزاع عُرفي أو غير ديني أو ما فوق ديني. يقول الأصوليون في الدين: علينا المحافظة على (أ) أو أن نسعى إلى إيجاده مهما كلّف الأمر؛ كي نتمكّن من إجراء حكم (ب) في مورده.

(٨) إن تعريف الاجتهاد بالترجمة الثقافية من تعاليم الدكتور سروش. انظر في هذا الشأن: سروش، «ذاتي وعرضي در أديان»، وذلك في: بسط تجربه نبوي: ٧٨. ومن الجدير بالذكر أن الدكتور سروش يقترح الترجمة الثقافية بوصفها منهجاً وأسلوباً للتفكيك بين الذاتي والعرضي في الأديان، إلاّ أن مرادنا هنا من الفصل بين الذاتي والعرضي في خصوص الشريعة أو الفقه.

(٩) إن الامتناع عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية سوف ينتهي إلى انتعاش العلمانية المتطرّفة. من الزاوية الدينية يمكن تقسيم العلمانية إلى نوعين: «معتدل»؛ و«متطرّف». إن العلمانية لا تنحصر بفصل الدين عن السياسة، أو إفراغ الدين من السياسة، أو إفراغ السياسة من الدين. إن العلمانية المتطرّفة تعني إفراغ وتفريغ حياة الإنسان من الدين، ومنع أو صدّ الدين عن الحضور الحيّ والمؤثّر والحيوي في ساحة الحياة الفردية والجماعية للناس. إن العلمانية بهذا المعنى، قبل أن تكون نتاج مؤامرات الحاقدين والمنحرفين فكرياً، هي نتاجُ سوء فهم المتديِّنين، وثمرة جمودهم وإصرارهم على المحافظة على القوالب الثقافية المنسوخة، ومن تداعيات تقديم الدين في ظروف قديمة منتهية الصلاحية. وهذا بطبيعة الحال هو النوع المتطرِّف من العلمانية. كما تعني العلمانية استقلال ما ليس جزءاً من الدين، ولكن تمّ تصوُّره في برهة من التاريخ خطأً بوصفه جزءاً من الدين أيضاً. إن العلمانية بهذا المعنى عبارة عن رفع التقديس عن الأمور التي هي في حدّ ذاتها غير مقدّسة والتي اعتبرت مقدّسة عن طريق الخطأ.

(١٠) ربما أمكن تقييم مؤلَّفات من قبيل: «الشاهنامه»، للشاعر الملحمي الفارسي أبو القاسم الفردوسي، في هذا الإطار. فقد كانت الشاهنامه دفاعاً عن الثقافة الإيرانية في مواجهة الثقافة العربية التي تمّ فرضها على إيران باسم الإسلام... يجب فصل الثقافة الإسلامية عن الثقافة العربية والإيرانية والتركية والهندية وغيرها. ويجب عدم تسرية قداسة الثقافة الإسلامية ـ التي تمثّل قيمة وتقدّس ذات الإسلام ـ إلى الثقافة العربية التي شكّلت الظرف الأوّلي للإسلام. وبطبيعة الحال لا خصوصية للثقافة العربية في البين، بمعنى أن القرآن لو كان قد نزل باللغة الفارسية لصدق عليها

ذات الحكم بشأن نسبة الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية إلى الثقافة الفارسية أيضاً.

(١١) يمكن القول: إن هذا هو المعنى الصحيح لنـزول القرآن والوحي؛ فإن نزول القرآن لا يعني نزوله من مكانٍ إلى مكان آخر، وإنما يعني نزوله من سماء المعنى إلى أرض اللغة والثقافة وامتزاجه بالثقافة والذهنية البشرية. قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...**﴾ (الرعد: ١٧).

(١٢) الكافي ١: ٢٣.

(١٣) أرى أن المعنى الصحيح لـ «اختصاص الخطاب بالمشافهين» هو هذا المعنى. لنفترض أن شخصاً يُرسل في مهمّة تتلخص في تعريف الحضارة الجديدة لأفراد قبيلة تعيش في منطقةٍ مجهولة في واحدة من الغابات التي لم تسمع ولم تعلم بوجود حضارة وعلم وثقافة خارج حدود غابتهم. كيف يمكن لهذا الشخص أن يتحدَّث إلى أفراد هذه القبيلة بشأن العالم الجديد والعلم والتكنولوجيا والحضارة، دون أن يربط كلامه بلغتهم وثقافتهم، وصبّ كلامه في قالب المفاهيم التي يتعامل بها أفراد تلك القبيلة في حياتهم اليومية؟ فهل يمكن لهؤلاء أن يستوعبوا كلامه دون هذه العملية؟ لنفترض الآن أن تعليمات ذلك الشخص قد تمّ تدوينها في كتاب، ثم تمّ اكتشافُه من قِبَل أناسٍ بعد عدّة قرون، وكان هؤلاء الناس من الناحية العقلانية والثقافية أكثر ذكاء وعقلاً من المخاطَبين الأوائل بهذا الكتاب، وكانوا في المجموع يعيشون في عالمٍ جديد يختلف عن عالم المخاطَبين الأوائل بمئات المرّات. لا مندوحة لهذه الجماعة من العمل على ترجمة هذا الكتاب الذي تركه ذلك الشخص ترجمةً ثقافية، وأن يأخذوا في ترجمتهم بنظر الاعتبار القيود التي كان يفرضها المخاطَبون الأوائل على ذهن ولغة ذلك الشخص. وهذا هو حال الأنبياء ورسالاتهم.

(١٤) ورد في نهج البلاغة كلام عن الإمام عليّ ﷺ تحدّث فيه عن أحداث المستقبل قائلاً: «وَلُبِسَ الإِسْلامُ لُبْسَ الْفَرْوِ مَقْلُوباً». نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٠٨.

(١٥) لا نعني بنجاعة الدين جدوائيته في حلّ وفصل المعضلات والمشاكل الدنيوية، وإنما المراد من ذلك جدوائيّته في تلبية الحاجات الدينية لأتباعه.

(١٦) وقد أنكر القرآن الكريم هذا المنطق وانتقده بشدّة. انظر في هذا الشأن: المائدة: ١٠٤؛ الأعراف: ٢٨؛ يونس: ٧٨؛ الأنبياء: ٥٣؛ الشعراء: ٧٤ ـ ٧٧؛ لقمان: ٢١؛ الزخرف: ٢٢ ـ ٢٥.

(١٧) استعرت هذا الفصل والتفكيك والعبارات الحاكية عنها من سماحة الأستاذ القدير السيد مصطفى ملكيان. انظر في هذا الشأن: ملكيان، معنويت گوهر أديان (١)، وذلك في: سنّت وسكولاريسم: ٢٠٦ ـ ٢٧٦، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط.

(١٨) وكما سبق أن ذكرنا فإن ردم الهوّة بين الأصالة والحداثة لا يكون إلاّ من خلال نقد وإصلاح العقلانية لهذين الأمرين بشكلٍ متزامن.

(١٩) استعَرْتُ هذه العبارة من الدكتور سروش.

(20) theory.laden.

(21) value.laden.

التراثية النقدية الدينية

نظريةٌ لإصلاح الفكر الديني في الإسلام

. القسم الثاني .

د. آرش نراقي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

تحليل نموذج: القرآن باعتباره كلام الله

من المفيد أن نحلّل نموذجاً محدّداً لتبيين التراثية النقدية في إطار الدين. إن أحد المعتقدات الأساسية لدى المسلمين هو أن القرآن كلام الله. فهل تمسُّك المسلمين بهذا المعتقد مقبول عقلاً؟ إذ على أساس نموذج التوجه التقليدي المنفتح على النقد يكون هذا المعتقد الديني مقبولاً إذا توفّرت الشروط الثلاثة التالية:

الأوّل: هو أن يكون صدق هذا المعتقد من الناحية الميتافيزيقية ممكناً. وبعبارة أخرى: لو تبين أن كلام الله مع البشر (أي ظاهرة الوحي اللساني) غير ممكن الحدوث من الناحية الميتافيزيقية سيكون الخبر القائل بأن «القرآن كلام الله» كاذباً ضرورةً، والاعتقاد به غير مقبول عقلاً.

الثاني: هو أن يكون النبي راوياً صادقاً وأميناً. في هذه الحالة إنْ ادّعى النبيّ بأنه مخاطب الله، والقرآن كلام الله، فيجوز لمتَّبعيه عقلاً الاعتقاد بأن القرآن كلام الله على أساس شهادته، فيتّخذون القرآن رسالة من الله وصلت إليهم عن طريق النبيّ. وبالطبع إنْ خاطب الله النبيّ حقيقةً سيفيد اعتقاد النبيّ بمخاطبته لله العلم، وسيفيد اعتقاد أتباعه بأن القرآن كلام الله العلم أيضاً. لكنْ إنْ أخطأ النبيّ في ما خالج قلبه

(*) باحثٌ وكاتبٌ متخصِّص في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة.

وظنّ أنه وحي من الله سوف لا يفيد اعتقاد أتباعه بما يقوله العلم، لكنّه يظلّ مقبولاً عقلاً.

فهل للمسلمين اعتبار الشرطين السابقين نافذين، وإنْ في بادئ الأمر فحَسْب؟

في ما يخصّ الشرط الأول من المتعذِّر اعتبار وجود الله محالاً من الناحية الميتافيزيقية، وإنْ كان الله موجوداً يتعذّر الاعتقاد بأن كلامه مع البشر غير ممكن من الناحية الميتافيزيقية[1]. كما أن كثيراً من المؤمنين عبر التاريخ مرّوا بتجربة الخطاب في حياتهم الإيمانية، وبالنسبة لهم وجود الله ومخاطبته الناس ليس اعتقاداً نظريّاً مَحْضاً، بل هو نوعٌ من الاعتقاد «المبنيّ على التجربة».

كما أن الإذعان بصدق محمد «الأمين» أيضاً يسيرٌ؛ إذ تدلي مصادر تاريخ السنة الإسلامية بشواهد تؤيِّد هذا المعتقد. وبالطبع لا يعني ذلك أن اعتقاد المسلمين بهذا الأمر صادقٌ ومقبول ضرورةً ومطلقاً، لكنّه يعني أن للمسلمين اعتبار الشرطين السابقين صادقين، ومعتقدهم هذا مقبولٌ عقلاً، وإنْ ابتداءً على أقل تقدير.

الثالث: هو أن تمسُّك المسلمين بالمعتقد القائل بأن القرآن كلام الله يبقى مقبولاً عقلاً إنْ لم تكن هناك قرينة ناقضة لم تدحض. وبعبارةٍ أخرى: على المسلمين دحض الشواهد الناقضة لمعتقدهم، من موضع الدفاع عن عقلانية اعتقادهم.

لكنْ هل تحقّق الشرط الثالث؟ في الحقيقة إن الحكم في هذا الأمر عملية مستمرّة إلى ما لا نهاية. فعلى المؤمنين في كلّ أوانٍ اليقظة إزاء ما يقدَّم من نقد ونقض ضدّ معتقداتهم الدينية (ومنها: إن القرآن كلام الله)، والسعي في تقييم هذه الشواهد والقرائن الناقضة. فإن تبين أن القرائن الناقضة للمعتقد (أ) محكمة ومبررة آنذاك ينبغي عليهم تحويره على هيئة يتفادون بها وَهْنه، وإنْ تعذّر ذلك أخرجوه من منظومة معتقداتهم.

بناءً على ذلك يبدو أن أهمّ شرطٍ لقبول معقولية الاعتقاد بأن القرآن كلام الله هو مناقشة الشواهد والأدلة التي تريد نقض هذا المعتقد. فمَنْ ينتقدون الاعتقاد بأن القرآن كلام الله، ويرفضونه، قد أتَوْا بأدلةٍ مختلفة لإثبات رأيهم. بعض هذه الأدلة غير تاريخي (كلامي وفلسفي)؛ وبعضها الآخر تاريخي. وأودّ هنا الوقوف فقط على

أحد الآراء التاريخية المهمّة في نقض الاعتقاد بأن القرآن كلام الله[٢].

في تاريخ الثقافة الإسلامية هناك اختلافٌ مهمّ بين «القرآن» و«المصحف». «القرآن» هو (كما يعتقد المسلمون) ما نزل على قلب النبيّ من قبل الله باسم الوحي؛ و«المصحف» هو الشكل المكتوب لذلك الوحي، وهو موجودٌ وسارٍ بين المسلمين اليوم. إن المسلمين الذين يعتقدون بأن القرآن كلام الله يؤمنون بأن الله هو حافظ هذا القرآن، وأن الكتاب الذي بين أيدينا باسم القرآن (أي المصحف) في الحقيقة هو القرآن الذي نزل على نبيّ الإسلام. وما برهن على أن «القرآن» كلام الله (أي أمانة النبيّ وصدقه في القول) يبرهن على أن «المصحف» (أي هذا الكتاب المحدد) أيضاً يحتوي كلام الله. ويمكن تقرير هذا الاستدلال كالتالي:

(١) إنْ كان النبي راوياً صادقاً فالقرآن عين كلام الله (أو على الأقلّ هذا الاعتقاد مقبولٌ عقلاً).

(٢) إنْ كان القرآن عين كلام الله فكل نصٍّ يدخل فيه القرآن هو نصّ يحتوي كلام الله.

(٣) المصحف نصٌّ يحتوي القرآن.

(٤) فإنْ كان القرآن عين كلام الله فالمصحف أيضاً يحتوي كلام الله (أو على الأقلّ الاعتقاد به مقبولٌ عقلاً).

(٥) إن النبيّ راوٍ صادق (فرض مسبق يعتقد المسلمون بأنه مقبولٌ عقلاً).

(٦) إن القرآن عين كلام الله (أو على الأقلّ الاعتقاد بذلك مقبول عقلاً)(النتيجة الحاصلة من المقدّمتين (١) و(٥)، بناءً على قاعدة القياس الاستثنائي).

(٧) إذن يحتوي المصحف كلام الله (أو على الأقلّ الاعتقاد بذلك مقبولٌ عقلاً)(النتيجة الحاصلة من المقدّمتين (٤) و(٦)، بناء على قاعدة القياس الاستثنائي).

بناءً على ما مرّ الاعتقاد بأن الكتاب الذي بين أيدينا اليوم (أي المصحف) هو كلام الله مشروط بأن يحتوي عين الخطاب الذي نزل على نبيّ الإسلام من الله.

لكنْ هل الخبر (٣) صادقٌ؟ فممّا لا شكَّ فيه أن هناك اختلاف بين «القرآن» (أي كلام الله الذي نزل على قلب نبيّ الإسلام) و«المصحف» (أي الصورة المكتوبة

لذلك الوحي التي بين يدي المسلمين). وقد افترض المسلمون بأن «المصحف» (تقريباً) يحتوي «القرآن» تماماً (أي إن الخبر (٣) صادق)، وبما أن القرآن عين كلام الله ف «المصحف» أيضاً يحتوي (على الأقل) كلام الله، أو هو عين كلام الله.

لكنّ العلاقة بين «القرآن» و«المصحف» معقّدة، وقد تكون مبهمة، وخاصّة أن هناك تضاربَ آراءٍ خطيراً في شأن ظهور «المصحف».

إن التوجه التقليدي للمسلمين عن كيفية نشأة المصحف وتدوينه يبتني على أساسين: **الأوّل**: إن القرآن نزل تباعاً، وليس دفعة واحدة؛ الثاني: مقاطع الوحي جُمعت ودونت لاحقاً في كتاب (أي المصحف).

وكما نرى فإن رواية المصادر السلامية عن كيفية نشأة المصحف وتدوينه تؤيد الاختلاف بين «القرآن» و«المصحف». لكنْ يعتقد المسلمون بأن كيفية جمع القرآن وتدوينة تدفعنا إلى الاطمئنان بالمصحف (وإنْ نسبياً)، فيمكننا الاعتقاد بثقة بـ:

إما (أ) أن «المصحف» عين القرآن، أي يحتوي «القرآن»، وليس جزءاً منه، فقد ورد فيه كلّ الآيات التي أوحي بها إلى النبيّ، ولم يدخله غير تلك الآيات. وبناء على ذلك يكون المصحف قرآناً كاملاً وخالصاً (لنطلق على ذلك «المعلومة القصوى»)؛

وإما (ب) ليس «المصحف» ضرورةً عين «القرآن»، لكنه «يحتوي» كلام الله (القرآن) (لنطلق على ذلك «المعلومة الدنيا»).

كما يمكن فهم الرواية الدنيا انطلاقاً من توجهات ثلاث:

يرى التوجّه الأول أن المصحف لا يحتوي غير القرآن، لكنه لا يحتوي كل القرآن، أي إن النص يحتوي جزءاً كبيراً (وليس الكلّ ضرورةً) من الآيات التي أوحي بها إلى نبيّ الإسلام، لكنْ لم يدخل المصحف شيءٌ سوى آيات الوحي. وبعبارةٍ أخرى: إن المصحف قرآنٌ ناقص، لكنه خالص(٣).

أما التوجه الثاني فيجد أن المصحف احتوى معظم (وليس ضرورةً كلّ) الآيات التي أُوحيت إلى نبي الإسلام، ومن الممكن دخول أجزاء من غير القرآن فيه. وبعبارة أخرى: إن المصحف قرآن ناقص، وليس بخالص(٤).

وأخيراً يذهب الاتجاه الثالث إلى أن المصحف يحتوي كلّ القرآن، لكنْ ربما

تكون دخلت أجزاء من غير القرآن فيه. وبعبارة أخرى: المصحف قرآن كامل، لكنه ليس خالصاً.

ما يشترك فيه الاتجاه الأقصى والاتجاه الأدنى هو أن «المصحف يحتوي كلام الله». فإنْ اعتمد أحدٌ الاتجاه الأقصى أو الاتجاه الأدنى سوف يصدق في كلا الحالتين أن «المصحف يحتوي كلام الله». ولنطلق على هذه التعاليم التي يشترك فيها التوجه الأقصى والأدنى «التعاليم المحورية». إذن في هذا البحث سينصبّ مسعاي في الدفاع عن «التعاليم المحورية» (أي التعليم القائل: «إن المصحف يحتوي كلام الله»)، مقابل مَنْ يدّعون على أساس المنهجية العلمية ـ التاريخية الحديثة بأن المصحف لا يحتوي «الآيات الموحاة» إلى نبيّ الإسلام من قِبَل الله (مع افتراض حصول ذلك). فادّعاؤهم الأساس هو أن «المصحف لا يحتوي كلام الله».

لكنْ قبل أن نخوض البحث في هذا النقد التاريخي يجدر بنا **(أولاً)** ترسيم الصورة التقليدية التي تلقّاها المسلمون عن كيفية نشوء المصحف؛ و**(ثانياً)** مناقشة الأدلة التاريخية للمسلمين حول مصداقية هذه الصورة، وصدق التعاليم المحورية.

الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية نشوء المصحف

تقدِّم المصادر الإسلامية معلومات مختلفة، وأحياناً متعارضة، عن كيفية جمع وتدوين مصحف القرآن. فعلى سبيل المثال: يؤكِّد عدد من هذه المصادر على أن القرآن ظاهرة شفهية، وحفظ بطريقة شفهية أيضاً، أي إن النبيّ تلقى آيات الوحي بشكلٍ شفهي، وقرأها على أتباعه، فحفظوها أو على الأقلّ حفظوا جزءاً منها. وقد ظهر لاحقاً في التعاليم الإسلامية ادّعاءٌ بأن تعبير «الأمّي» الذي ورد في القرآن وصفاً للنبيّ عنى عدم مقدرته على القراءة والكتابة. لكنْ من ناحيةٍ أخرى يعبِّر القرآن مراراً عن نفسه بـ «الكتاب» (وإنْ ادّعى المفسِّرون بأنه في عدّة مواضع يشير هذا التعبير إلى «اللوح المحفوظ» أو الصورة المكتوبة للوحي عند الله، وليس الصورة المكتوبة الأرضية). وقد تحدّثت بعض المصادر الإسلامية عن كتّاب الوحي لدى الرسول، وقد أمرهم النبيّ بنفسه أن يكتبوا ويحفظوا آيات الوحي التي يقرأها عليهم. كما نقل أنه

حين وفاة النبيّ كان لدى بعض مقرَّبيه، ومنهم زوجته عائشة، نسخاً مكتوبة من القرآن (أو أجزاء من القرآن).

بناءً على ذلك التمعُّن في الروايات التاريخية المختلفة التي وردت في المصادر الإسلامية تنتهي بنا إلى افتراض أن النبيّ كان يقرأ آيات القرآن على مَنْ يثق بهم بعد برهةٍ من تلقّيه أولى آيات الوحي، ليحفظوها ويعيدوا قراءتها في غيابه(٥). كان يسمّى هؤلاء «الحفظة» أو «القرّاء». ومن المحتمل أن النبيّ في أوّل سنوات تلقّيه للوحي لم يَرَ ضرورةً لحفظ الوحي بشكلٍ مكتوب. لكنْ حين استمر نزول الوحي، وطالت الآيات، فمن الطبيعي أن نتصوَّر بأن النبيّ قرَّر كتابتها، ولذلك أمر أشخاصاً بكتابة الوحي(٦). فعلى أساس ما ورد في المصادر الإسلامية يمكننا قبول أن أجزاء من آيات القرآن كانت محفوظةً في ذاكرة الحفظة حتّى وفاة النبي، وأجزاء أخرى قد كتبتها أيدي كتّاب الوحي(٧).

بناءً على ذلك كان لدى المسلمين مصدران أساسيان لجمع وتدوين المصحف: **الأوّل**: أجزاء من الوحي القرآني الذي كتبه كتّاب الوحي، وكان بين يدي أصحاب النبيّ وأتباعه؛ **والثاني**: أجزاء من الوحي القرآني الذي كان محفوظاً في ذاكرة أصحاب النبيّ وأتباعه.

وبعد وفاة نبيّ الإسلام كان على عاتق المجتمع الإسلامي ثلاثة فروض لترسيخ القرآن كنصٍّ مقدّس ومعتمد بين المسلمين: **(الأوّل)**: كان عليه جمع الأجزاء المتفرقة من القرآن، المكتوب منها والمحفوظ شفهياً، وتدوينه في كتابٍ. **(الثاني)**: توحيد الخطّ العربي وتأصيله. **(الثالث)**: إعجام النصّ وتشكيله، ليصبح بشكله الأخير نصّاً رسمياً ومعتمداً ومقبولاً من قِبَل المجتمع الإسلامي، ويكون مصدره الأساسي.

بناءً على الفهم السائد في المصادر الإسلامية، بُعَيْد وفاة النبيّ، وفي الحروب التي خاضها المسلمون ضدّ «مسيلمة» أو «النبيّ الكذّاب»، وخاصّة في معركة عقرباء باليمامة (سنة ١١ أو ١٢هـ)، قُتل عددٌ كبير من حَفَظة القرآن وقرّائه وحامليه. وقد أثار ذلك قلق عمر بن الخطاب، وأيقظ لديه هاجس الخوف من فقدان القرآن؛ بفقدان هؤلاء الرجال. لذلك اقترح عمر على الخليفة آنذاك، أبي بكر، أن يأمر بجمع الأجزاء

المتفرّقة من القرآن. وقد أصاب أبا بكر الترديد أوّلاً في أن يأمر بما لم يُجِزْه النبيّ، لكنْ تغلّب نهايةً على ترديده، وأمر زيد بن ثابت، الذي جعله النبيّ كاتباً للوحي في المدينة، بجمع وتدوين الأجزاء المتفرّقة من القرآن. قَبِل زيد هذه المسؤولية متوجِّساً؛ إذ كان يجدها أصعب من «زحزحة جبل»، فقام بجمع أجزاء القرآن المكتوبة هنا وهناك على أوراق البردي، وجلد الغزال، ولحاء النخل، وعظام الجمل. واستدعى حفظة القرآن، ودوَّن ما كان محفوظاً في ذاكرتهم. ثم توكَّل على الله، كما ورد في آية القرآن: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾ (التوبة: ١٢٩)، وأتمّ العمل. وقد كتب كل الأجزاء التي جمعها على «صحائف» متساوية في القياس، ووضع المجموعة بين جلدين (جمع بين اللوحين)[٨]. ثم أتى بها إلى أبي بكر، الخليفة آنذاك. وبعد وفاة أبي بكر انتقلت المجموعة التي جمعها زيد إلى الخليفة الثاني، عمر، ومن ثم إلى ابنته حفصة (إحدى زوجات النبيّ). لكنْ عدّت هذه النسخة خاصّة أكثر من أن تكون نسخة رسمية ومعتمدة[٩]. ولا دليل على أن نسخة أبي بكر/ عمر/ حفصة أول نسخة مضبوطة ومنظّمة من القرآن، أو النسخة الوحيدة عنه. وتدلّ بعض القرائن التاريخية على وجود نسخ أخرى من القرآن (حدوداً في نفس الوقت أو بعيده) لدى أصحاب النبيّ[١٠]. ومن المحتمل أن تكون هذه النسخ مجموعة مكتوبة من آيات القرآن، كان يعتمدها أصحابها لدعم ذاكرتهم[١١].

بعد ما يقارب عشرين سنة من ظهور نسخة أبي بكر، وفي زمن عثمان، الخليفة الثالث للمسلمين، اشتدّ النزاع بين مَنْ كان لديهم نسخ مختلفة عن القرآن. وكانت تختلف هذه النسخ من حيث عدد السور وترتيبها، كما لم تتوحَّد قراءتها[١٢]. وقد ذهب كلّ واحدٍ من أصحاب هذه النسخ إلى أن نسخته هي الأفضل، وتتفرد بكونها موثوقة. وقد ورد في مصادر تاريخ الإسلام ظهور خلاف بين المجاهدين العراقيين والسوريين على الشكل الصحيح والموثوق للقرآن أيّام حربهم في أرمينيا وآذربايجان. فاعتمد محاربو حمص نسخة مقداد بن أسد، واعتمد أهل الشام وسوريا النسخ المتداولة في مناطقهم. لم يقبل محاربو الكوفة سوى قراءة عبد الله بن مسعود، ولم يتبع محاربو البصرة سوى قراءة أبي موسى الأشعري. وقد توجّس حذيفة بن اليمان،

وهو من مشاهير قادة جيش الإسلام، من هذه الخلافات، واعتبرها تهديداً خطيراً على مستقبل الإسلام، ونقل تخوُّفه إلى الخليفة آنذاك، عثمان. فبحث عثمان الأمر مع صحابة النبيّ المقربين، ووجد جميعهم توجّس حذيفة مقبولاً. لذلك أمر الخليفة بإنشاء نسخةٍ رسمية من القرآن، وإرسالها إلى البقاع الإسلامية المهمّة، وإتلاف النسخ الأخرى. وقد أنشأ هذه النسخة الرسمية زيد بن ثابت، بناء على نسخة أبي بكر (التي كانت لدى حفصة)، وساعده فيها ثلاثة من قريش (عبدالله بن الزبير، سعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحارث). وقد اشتهر هذا النصّ الأخير الذي ظهر في السنين الأخيرة من خلافة عثمان بـ «مصحف عثمان». وقد لاقى قبولاً وترحيباً في العالم الإسلامي كنصٍّ رسمي وأساسي، وإنْ لم يخْلُ من منافسةٍ حَسْب المصادر الإسلامية، ولم يلْقَ خطّه وقراءته قبولاً عامّاً. لكنْ يبدو أن أهل الكوفة كانوا الوحيدين الذين عارضوا هذه النسخة الرسمية، بقيادة ابن مسعود(١٣). أما تنفيذ الفروض الثلاثة التي سبق ذكرها ـ أي تدوين النصّ، تأصيل الخط، والإعجام والتشكيل ـ فقد استغرق ثلاثة قرون تقريباً. أما اليوم، فالصورة التي تمّ التصويت عليها عام ١٩٤٢م في مصر كنصٍّ أساسي هي المتداولة بين كافّة الناس، استناداً إلى ملاحظةٍ عملية بَحْتة.

وقد أيَّد كثير من الباحثين الغربيين في مجال القرآن، وخاصّة الجيل الأول منهم، كـ: تئودور نولدكه، وريتشارد بل، هذا الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية جمع مصحف القرآن وتدوينه(١٤).

إنْ أخذنا بهذا الفهم عن كيفية نشوء المصحف وتدوينه سنتمكّن من الاعتقاد بأن مصحف القرآن المتداول (على الأقلّ) يحتوي الوحي القرآني أو كلام الله، ويكون اعتقادنا مقبولاً عقلاً، أي إن الاعتقاد بـ «القضية الأساسية» مقبولٌ عقلاً.

الأدلة التاريخية لدى المسلمين لقبول الفهم التقليدي

ما هي الأدلة التي يستند إليها المسلمون ليجعلوا فهمهم التقليدي لنشأة المصحف مقبولاً؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي المصادر والقرائن التي يعتمدها المسلمون في اعتقادهم بأن المصحف القرآني يحتوي الآيات الموحاة إلى نبيّ الإسلام خلال نبوته (من قبل الله)

في مكّة والمدينة، وقد قرأها على أتباعه؟

يبدو أن لنا افتراض ثلاثة مصادر لتحقّق هذا الادّعاء عملياً: ١. النسخ القديمة للقرآن؛ ٢. نصّ القرآن نفسه؛ ٣. التقاليد الإسلامية في خصوص القرآن[١٥].

لكنْ هل بين أيدينا نسخة من مصحف القرآن تعود إلى زمن النبيّ؟ وهل كان هناك نسخة من القرآن أيّدها النبيّ نفسه؟ الجواب هو لا. النسخ القديمة للقرآن بعدد أصابع اليد، وتبيُّنُ تاريخها الدقيق عملٌ شاقّ. وقد عثر على أجزاء من القرآن مكتوبة على البردي أو جلد الغزال، لكنْ لم يتّفق المحقّقون على التاريخ الدقيق لتلك الأجزاء؛ فقد ذهب بعضهم إلى أن تاريخها يعود إلى نهاية القرن الأول والنصف الأول من القرن الهجري الثاني، وقد عدَّ آخرون ذلك خطأً وعارياً من الدقّة[١٦]. من ناحية أخرى أقدم نسخ للقرآن أجزاء متفرقة، ولذلك من الصعب ادّعاء أن القرآن بشكله الأول، وحجمه، ومحتواه، يشابه النسخ المتأخّرة (بالشكل الذي بين أيدينا اليوم). فلا يمكن تبرير «القضية الأساسية» على أساس النسخ القديمة للقرآن.

لكنْ هل لنصّ القرآن نفسه إفادتنا بقرينة تدعم «القضية الأساسية»؟ وبشكلٍ أدقّ: هل في نصّ القرآن قرائن تدلّنا على مؤلّف المصحف أو جامعه؟ فقد ورد اسم نبيّ الإسلام (محمد) في أربعة مواضع من القرآن فحَسْب، وفي الأربعة يدور الحديث عنه كغائب[١٧]؛ إذ إن نصّ القرآن غالباً ما يخاطب «الرسول» أو «النبي»، والمفسّرون يعودون بهذه الألقاب إلى «محمد»، بناءً على القرائن المتوفّرة داخل النص وخارجه. وفي مواضع عدّة لا يخاطب القرآن «الرسول» أو «النبيّ»، بل يوجه القول إلى ضميرٍ مخاطب مفرد، ويعتقد بعض المحقّقين في شأن القرآن بأن مرجع هذا الضمير ليس بالضرورة شخص النبي دائماً (ففي بعض المواضع من البديهي أن مرجع الضمير ليس النبيّ). فعلى سبيل المثال: في كثيرٍ من الأحيان يكون مرجع الضمير قارئ النصّ (أيّاً كان)[١٨]. فإنْ تبنى أحدٌ هذا المنظور المتردّد حينها لا يمكنه الاعتقاد بشكلٍ قاطع على أساس نصّ القرآن بأن النبيّ هو «مؤلّف» أو «راوي» كافّة آيات القرآن. في هذه الحالة، ومن هذا المنظور المتردّد، إنْ كان نصّ القرآن وحده الحكم يمكن الادّعاء كحدٍّ أقصى أن النبيّ «مؤلّف» أو «راوي» أجزاء من القرآن، وليس كلّه[١٩].

مما مضى يبدو أن أهمّ دليل عملي لتصديق «القضية الأساسية» (أي الاعتقاد بأن مصحف القرآن يحتوي الآيات الموحى بها إلى نبيّ الإسلام) هو السنّة الإسلامية، التي وصلتنا على شكل «أحاديث» مختلفة. وفي الحقيقة إن الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية نشوء المصحف، كما مرّ سابقاً، يرتكز على التقليد الإسلامي[٢٠]، الذي ينشأ عن الأحاديث والروايات، التي تفيد بأن تدوين القرآن تمّ في مرحلتين، كما مر: **المرحلة الأولى**: التي تمّ فيها تدوين «نسخة أبي بكر» بأمره، وعلى يد زيد بن ثابت، وانتقلت بعد وفاته إلى عمر، ومن ثم حفصة. **والمرحلة الثانية**: التي تمّ فيها إنشاء «نسخة عثمان» كنسخةٍ رسمية، وتمّ تأصيلها بشكلٍ سريع. لكنّ السؤال الأساسي الذي يطرح هنا هو: هل التقليد الإسلامي أساسٌ متين لقبول الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية نشأة المصحف؟

النقد التاريخي على الفهم التقليدي للمسلمين عن تاريخ المصحف

لقد واجه الفهم التقليدي للمسلمين عن نشأة مصحف القرآن نقداً من ناحيتين على وجه الخصوص:

النقد الأوّل: هو أن التقليد الإسلامي، وخاصة الأحاديث، لا يمكنها بناء أساس متين لقبول الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ جمع مصحف القرآن وتدوينه، ولذلك الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ المصحف لا يتمتع بأساس متين. (ولنسمِّ هذا النقد «النقد الأدنى»). إن النقد الأدنى هو مصداق ما أطلقنا عليه في ما مضى: «القرينة الناقضة النافية».

والنقد الثاني: هو أن عدداً من القرائن التاريخية والأدبية تشير إلى أن الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ جمع مصحف القرآن وتدوينه ليس فاقداً لأساس متين فحَسْب، بل غالب الظنّ أنه خاطئ. (ولنطلق على هذا النقد «النقد الأقصى»). والنقد الأقصى مصداقٌ لما أسميناه سابقاً: «القرينة الناقضة المعارضة».

ومن المفيد أن نناقش هذين النقدين بتفصيلٍ أكثر:

إن أهمّ رواد «النقد الأدنى» هما: إيغناتس غلدتسيهر[٢١]؛ وجوزيف شاخت[٢٢].

وبالطبع تجاوز نقد هذين المحققين الأحاديث التي يستند إليها في الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ المصحف؛ إذ عدّا الأحاديث الواردة في المصادر الإسلامية (ومنها: الأحاديث التي تخصّ كيفية جمع المصحف وتدوينه) هشّةً، ولا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها.

كان الافتراض المحوري لدى غلدتسيهر في كشف تاريخ الأحاديث أن غالبية الأحاديث الواردة في المصادر الرسمية الإسلامية (ومنها: الصحاح الستّة) من صنع المسلمين في القرنين الهجريين الأولين، نتيجة التغيرات الدينية والتاريخية والاجتماعية في الإسلام خلالهما. فقبل أن تدلّ على أحداث عصر الرسول كانت انعكاساً لجهد المجتمع الإسلامي في مسيرة تكامله في المقاطع الزمنية اللاحقة[٢٣].

فبناءً على هذا الأصل، يرفض غلدتسيهر تقريباً كافة الأحاديث عن النبي وصحابته، والتي تتضمن معلومات عن أيامهم من الناحية التاريخية. ولذلك يعتقد بأن لا قيمة للأحاديث في فهم تاريخ صدر الإسلام، ومعرفته، واعتبارها التاريخي ينحصر في أنها تساعد على معرفة التغييرات التي طرأت في الأدوار اللاحقة، أي إنها تساعد على فهم التغييرات التي طرأت على الإسلام في السنين اللاحقة، وهو يسعى في الظهور ككيانٍ منسجم ومحكم في خضمّ تجاذب القوى المتعارضة[٢٤].

وبالطبع لا يقصد غلدتسيهر أن كافّة الأحاديث الموجودة لايمكن الوثوق بها. لكنْ إنْ صدق ادعاؤه لا بُدَّ من اعتبار أكثر هذه الأحاديث متأخّرة من الناحية التاريخة، فتفقد مصداقيتها. آنذاك يتضاءل احتمال العثور على حديثٍ صحيح ومعتبر في الكمّ الهائل من هذه الأحاديث. لذلك يعتقد بأنه مراعاةً للحرص والدقّة ينبغي حمل كافة الأحاديث على محمل الشكّ، والذهاب إلى عدم مصداقيتها[٢٥].

لكنْ كيف يبرر غلدتسيهر نظريته؟

لقد بنى غلدتسيهر ادّعاءه على مناقشة عدد محدود من الأحاديث وتقييمها. فمن منظوره قد قامت مجموعةٌ في المجتمع الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين بوضع الأحاديث؛ بدوافع كالتالي:

الدافع الأوّل: كانت الصراعات السياسية والخلافات الدينية داخل المجتمع

الإسلامي في حداثة عهده. ويعتقد غلدتسيهر أن خلافة الأمويين الأرستقراطية وَلَّدت ردّ فعل لدى المسلمين الأتقياء، فانتهجوا سبيل الزهد، ونأَوْا بأنفسهم عن زخارف الدنيا، وكانوا يعدّون نهجهم مستقىً من حياة النبيّ والخلفاء الراشدين. وفي المقابل أيضاً كان حكّام بني أمية يسعَوْن لتبرير طريقتهم بنفس الادّعاء، مستعينين بالعلماء المادّيين والانتهازيين. لذلك أمر خلفاء بني أمية علماء البلاط بوضع أحاديث توافق مطالبهم، ونسبتها إلى كبار الصحابة والسلف الصالح. ويعتقد غلدتسيهر أن القسم الأعظم من الأحاديث التي ينتهي سندها (حَسْب الادّعاء) إلى النبي أو الصحابة قد وضعت في الحقيقة بهذه الطريقة في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل[٢٦].

وقد وضعت مجموعة أخرى من الأحاديث أيام خلافة بني العباس، فقد شهدت تلك الأيام ازدهار الفقه الإسلامي، ولذلك أصبح لمطالعة الحديث شأنٌ، وراج وضعه. وقد استدعى الخلفاء العباسيون جمعاً من العلماء والفقهاء والأعيان؛ ليضعوا أحاديث في ذمّ الأمويين ومدح العباسيين. وتمادى علماء البلاط أولئك، حتّى أصبحوا يضعون الحديث لما تشتهيه نفس الحكّام[٢٧].

ومن ناحيةٍ أخرى، اشتدّ الصراع بين مجموعتين من الفقهاء: أهل الرأي؛ وأهل الحديث، في منتصف القرن الثاني الهجري. فكان أهل الحديث يصرّون على ضرورة ابتناء القوانين والأحكام على سنّة النبيّ وسيرة الصحابة. وكما يرى غلدتسيهر كانوا يلجأون إلى وضع الحديث في ما لم يجدوا له حديثاً مؤيداً من المواقف التي يتبنّونها. وفي المقابل كان أهل الرأي أيضاً يلجأون إلى السنّة لتأييد موقفهم، ودعم موقعهم، ولم يتوانَوْا عن وضع الحديث لمصلحتهم أينما ضاقت بهم السبل[٢٨].

وكما يعتقد غلدتسيهر فإنه في خضم الصراع السياسي والطائفي المحتدم في المجتمع الإسلامي أقدمت كثير من المجموعات المشاركة في هذا الصراع، والمناوئة للحكّام، على وضع الحديث؛ ليخلقوا لأنفسهم مستنداً من سنّة النبيّ وسيرة صحابته في سخطهم هذا، أو لينفوا شرعية خصومهم، أو لاستهجان الحكم القائم، أو ليجعلوا الخلافة حقّاً لهذا البيت أو ذاك من قبيلة النبيّ. وبعبارةٍ أخرى: المنافسة بين القبائل، أو المدن، أو دوائر العلم أيضاً، كانت دافعاً لوضع الحديث في التقليد

الإسلامي[٢٩].

ولقد تبنّى غلدتسيهر أصولاً مهمة في تقييمه للأحاديث، دون أن يصرِّح بها[٣٠]، وهي:

الأوّل: المفارقة التاريخية (Anachronism) في نصّ حديثٍ ما تشير إلى أنه نشأ في أدوار لاحقة لما يدّعيه. وعلى سبيل المثال: إن تطرّق إلى أحداثٍ لم تكن وقعَتْ بعدُ في الوقت الذي يُدّعى أن الحديث صدر فيه فينبغي التعامل معه على أنه صادر لاحقاً[٣١].

الثاني: إن الأحاديث التي تتضمّن تطوّر موضوع في زمنٍ قادم، و يتّصف محتواها بالتعقيد، تكون لاحقةً للأحاديث التي تكسو البساطة والسهولة محتواها[٣٢].

الثالث: إنْ احتوى حديثٌ صورةً عن النبيّ أو المسلمين في صدر الإسلام لم تستحسن فينبغي الأخذ به واعتباره من الأحاديث المتقدّمة. فعلى سبيل المثال: ينقل غلدتسيهر مرجحاً روايات تدلّ على أن المسلمين الجدد من العرب وغير العرب في البقاع البعيدة عن المدينة أوان الفتوحات الإسلامية لم يعرفوا كثيراً عن آداب الدين ومناسكه، فمثلاً: لم يعرفوا عدد الصلوات الواجبة ووقتها[٣٣].

رابعاً: ذمّ الخصوم بعضهم بعضاً، والقدح بالآخر المناهض، يرجّح حمل الحديث في طياته حوادث تاريخية[٣٤].

ويؤيّد جوزف شاخت، في كتابه المؤثّر والمهمّ (مبادئ الفقه الإسلامي)[٣٥]، نظرية غلدتسيهر في شأن الحديث، أي إنه يشارك غلدتسيهر اعتقاده بأن غالبية الأحاديث والروايات المتداولة في المصادر الإسلامية موضوعة، وخاصة ما نُسب منها إلى النبيّ والصحابة في القرن الثاني الهجري وما تلاه، أي تقارن وضعها مع نشأة المذاهب الفقهية. وقد سعى شاخت لإثبات صحة نظرية غلدتسيهر من خلال مناقشة الأحاديث الفقهية، لكنْ غلب على نتائجه طابع العمومية، وشملت أصناف الحديث الأخرى أيضاً. وقد انتهج شاخت بعض السبل لتبيين تاريخ الأحاديث، وأخذ بتحليل النصّ وتقييمه، وتقييم إسناده، وحتى التأريخ للحديث بناءً على المصادر المكتوبة التي نقلت الحديث لأوّل مرة.

وقد يكون النهج الذي اتبعه شاخت للتأريخ للروايات على أساس تحليل سندها أهمّ نتائجه، وأكثرها تأثيراً في نطاق دراسة الحديث. فقد وضع خمسة أسس للتأريخ للأحاديث على أساس سندها:

الأصل الأوّل: «كلّما تأخَّر الإسناد كان أكمل، وأقلّ عرضة للنقص»[٣٦]. فقد كان يعتقد شاخت بأن أسانيد الروايات يدخلها التصحيح عبر الزمن؛ إذ ينشئ الفقهاء تعاليم جديدة، ويسعَوْن لنسبتها إلى مصادر للحجّية أوثق وأعلى شأناً؛ طلباً لدعمها وتأصيلها. لذلك كانوا يضعون الأحاديث لدعم آرائهم، ويجعلون لها سلسلة إسناد منقحة وكاملة.

الأصل الثاني: يخصّ الظاهرة التي سمّاها شاخت «صناعة السند المعكوس» (Backwards growth of isnads). إن هذه الظاهرة تنشأ في ظروف مثل: نقل راوٍ لرواية محدّدة، فتسمع هذه الرواية وينقلها آخرون، وهكذا ينقلها عددٌ من الأشخاص عن بعضهم، وتظهر سلسلة السند متشعبة من الراوي الأول. لكنْ على أساس القاعدة يجب أن تنتهي سلسلة الإسناد إلى مصادر الحجّية الأعلى شأناً، كالنبيّ أو الصحابة. هنا يسعى الراوي الأول أو مَنْ يليه إلى إعادة بناء سلسلة الإسناد المفقودة (أي سلسلة رواة يصلون الراوي الأول بالنبيّ أو أحد الصحابة). فلنفترض بأننا نقارن مجموعتين من الأسانيد لحديثٍ واحد: المجموعة الأولى تتوقّف عند رواة متأخّرين، كالتابعين مثلاً؛ أما المجموعة الثانية فتنتهي عند مصدر حجية أعلى شأناً، كالنبي أو الصحابة. في هذه الحالة، على أساس ظاهرة «صناعة السند المعكوس» يفترض أن تكون أسانيد المجموعة الثانية متأخّرة زمنياً عن أسانيد المجموعة الأولى[٣٧].

الأصل الثالث: يتعلق بظاهرة سماها شاخت «تكثير الأسانيد» (Spread of isnads). كان «تكثير الأسانيد» حيلة تتبع للالتفاف على إشكالية «الخبر الواحد». «الخبر الواحد» أو «الخبر المفرد» حديثٌ نقله راوٍ واحد، ولذلك لا يمكن الوثوق به والاعتماد عليه. فشرط تصديق حديثٍ ما هو أن ينقله شاهدان أمينان[٣٨]. على هذا الأساس كان هناك مَنْ يسعى إلى نحت رواةٍ أو مصادر حجّية أكثر؛ لتأصيل حديثٍ ما (وخاصّة إنْ كان خبر واحد)[٣٩]. لذلك كان يعتقد شاخت بأن العثور على إسناد

جديد في المصادر المتأخّرة لحديثٍ ما، يضيف في رواته أو مصادر حجّيته، يعني أن ذلك الإسناد موضوع[٤٠].

الأصل الرابع: يخصّ الظاهرة التي سمّاها شاخت «الحلقة المشتركة» (Common Link). فكرة «الحلقة المشتركة» هي أن يفترض طرق عدّة لرواية حديث واحد. فإنْ قارنّا أسانيده المختلفة غالباً ما سنجد راوٍ يقع في مركز تقاطع هذه الأسانيد أو أغلبها. وقد سمّى شاخت هذا الراوي بـ «الحلقة المشتركة». ويُعَدّ وجود حلقة مشتركة في كافّة الأسانيد المختلفة لروايةٍ ما، أو في أكثرها، دلالةً قاطعة على أن الحديث قد نشأ وانتشر في أيّام ذلك الشخص (أي الحلقة المشتركة)، وغالباً على يديه (أو مَنْ يستخدم اسمه). فغالباً ما تقوم الحلقة المشتركة بوضع الإسناد للرواية؛ ليملأ الفراغ بينه وبين أحد مصادر الحجّية (أي النبيّ أو الصحابة) (أي يمارس «صناعة السند المعكوس»)[٤١].

أما **الأصل الخامس** فيعتبر أن من بين الأسانيد المتعدّدة لروايةٍ واحدة الأسانيد التي تلتف على الحلقة المشتركة، وتحذفها من سلسلة الرواة، تكون متأخِّرة من حيث الزمن[٤٢].

وبناءً على هذه الأسس والمعايير ينتهي شاخت إلى شكٍّ مفرط بالأحاديث والروايات في المصادر الإسلامية، شكٌّ انتقل فيما بعد إلى المحقّقين في مجال الحديث، من الأجيال القادمة.

ويبدو أن تبنّي الشكّ المفرط والواسع بالأحاديث لدى غلدتسيهر وشاخت ينتهي بنا حتماً إلى الشكّ في مصداقية الأحاديث التي يبتني عليها الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ جمع القرآن وتدوينه. وتبعاً لذلك لا بُدَّ أن نعتبر الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ جمع القرآن وتدوينه غير مستدلّ.

النقد الأقصى على الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ المصحف

إن أهمّ روّاد «النقد الأقصى» على الفهم التقليدي لدى المسلمين لتاريخ المصحف هما: جان ونزبرو في كتابه مطالعات قرآنية[٤٣]؛ وجان برتن في كتابه جمع القرآن

وتدوينه[٤٤]. وكانا يعتقدان بأن الفهم التقليدي لتاريخ المصحف لدى المسلمين لم يتمّ البرهنة عليه، بل ادّعيا أن قرائن داخل النصّ أو خارجه ترجّح أن هذا الفهم مباين للصواب. وقد تأثّر الاثنان عميقاً بأبحاث غلدتسيهر وشاخت، وعدّا وجهة نظر الأخيرين مسلّماً بها في بحثهما. وبناءً على ذلك استنتجا أن كافّة الأحاديث والروايات التي يستند إليها المسلمون في شأن جمع مصحف القرآن وتحريره وتدوينه ليست موثوقاً بها من الناحية التاريخية، وينبغي حملها على أنها تداعيات الجدل الفقهي والكلامي في المجتمع الإسلامي نهاية القرن الهجري الثاني وما تلاه.

وما يجدر الالتفات إليه هنا أن بحثي ونزبرو وبرتن حول تاريخ جمع القرآن وتدوينه قد أُجريا في إطارٍ نظري واحد (أي على أساس قواعد غلدتسيهر وشاخت)، ونُشرا في نفس الوقت تقريباً (عام ١٩٧٧م)، لكنهما انتهيا إلى نتيجتين مختلفتين[٤٥].

فقد انتهى برتن، بعد تحليلٍ تفصيلي لروايات المسلمين عن جمع القرآن وتدوينه، إلى أن كافّة الروايات حول جمع القرآن وتدوينه بعد وفاة النبيّ مختلقة. ويعتقد بأن «نسخة أبي بكر» و«نسخة عثمان» لم تكونا حقيقيتين، ومصحف القرآن بشكله الحالي جُمع ودُوِّن واتّخذ شكله النهائي في زمن نبيّ الإسلام وبإشرافه. لكنّ فقهاء الأدوار اللاحقة اختلقوا أحاديث عن جمع القرآن وتدوينه بعد وفاة نبيّ الإسلام، وادّعوا بأن مصحف القرآن نسخة ناقصة، ولا تحوي جميع ما أُوحي من القرآن، ولم يكن للنبيّ ضلعٌ في جمعه وتدوينه.

لكنْ ما الذي دفع بهؤلاء الفقهاء لاختلاق تاريخٍ كاذب لجمع القرآن وتدوينه؟ يبرِّر برتن ذلك بوجود أحكام وطرائق حقوقية متعارفة بين هؤلاء الفقهاء لم تبتنِ على القرآن[٤٦]، وحتّى تناقض نصّ مصحف القرآن. فكان الفقهاء يلجأون في كثير من الأحيان إلى نظرية النسخ، ويستندون إلى نسخ السنّة للقرآن، ويفتعلون مشروعية دينية للأحكام الحقوقية. لكنْ أدّى تباين هذه الأحكام والطرائق الحقوقية أو منافاتها للقرآن إلى ظهور إشكاليات ونقد واعتراض من قِبَل التوجُّه التقليدي في المجتمع الإسلامي، وخاصّة أن المذاهب الفقهية اعترفت بالقرآن كمصدرٍ أساس لنظامها الحقوقي منذ زمنٍ محدّد. لذلك اضطر الفقهاء إلى الالتفات الجادّ إلى القرآن في

استنباطاتهم الفقهية، لكنْ لم يكن من اليسير إيجاد المواءمة بين مصحف القرآن وتلك الأحكام الحقوقية. وفي مثل هذه الظروف سعى الفقهاء إلى حذف النبيّ من عملية جمع القرآن وتدوينه، وأكّدوا على أن مصحف القرآن نسخةٌ ناقصة من الوحي القرآني. وقد كانوا يستهدفون أمرين على وجه الخصوص من ذلك:

الأوّل: حين يكون حكم حقوقي متفقاً عليه في الفقه، ولم يذكر عنه شيء في المصحف، فمن السهولة بمكان إرجاع ذلك الحكم إلى مصدرٍ قرآني غير المصحف الموجود، وتبريره وإضفاء المشروعية عليه.

الثاني: في أجزاء من العالم الإسلامي كثيراً ما كان الفقهاء يتبعون الأحكام والطرائق الحقوقية المتداولة في تلك المناطق فيما مضى، فإنْ حاججهم أحدٌ وخالفهم استناداً إلى المصحف (أي النسخة الرسمية الموجودة) كانوا يدافعون عن نهج سكان تلك المناطق في ما يخصّ تلك الموضوعات استناداً إلى النسخ الأخرى من القرآن، والتي كانت معروفةً ومتداولة في تلك المناطق[٤٧].

فعلى سبيل المثال: كان لدى جميع الفقهاء تقريباً إجماع على أن حكم بعض أنواع الزنى هو الرجم. لكنْ ليس في القرآن دلالة على ذلك، بل يبين القرآن صراحةً حكم الزنى، وليس رجماً[٤٨]. في مثل هذا الحكم برَّر بعض الفقهاء بأن حكم القرآن قد نُسخ بالسنّة (على سبيل المثال: خبر واحد عن الخليفة الثاني عمر)؛ وقد ادّعى آخرون بأن المصحف المتداول لا يحتوي كلّ القرآن، وقد ورد حكم الرجم في أجزاء محذوفة من القرآن. أي إن آية الرجم قد فقدت، لكنّ الحكم باقٍ (رفع رسمه وبقي حكمه). فكما يدعي هؤلاء إن القرآن قد نسخ الحكم السابق للزنى (وهو الجلد) بالحكم اللاحق (أي الرجم المحذوف من المصحف)[٤٩].

ولذلك فإن تصديق المجتمع الإسلامي بأن مصحف القرآن نسخةٌ ناقصة كان يتيح للفقهاء ادّعاء أن الطرائق الحقوقية المتّبعة فيما بينهم تنبع من الأجزاء المحذوفة من مصحف القرآن.

لكنْ يبرهن برتن على أن مصحف القرآن هو الوحيد الذي يتمتّع بالقبول من الناحية التاريخية، دون الروايات والأحاديث التي اختلقت فيما بعد عن جمع القرآن

وتدوينه[٥٠]. ولذلك يرفض برتن الفهم التقليدي للمسلمين عن تاريخ المصحف، لكنْ لا تنقض نظريته «القضية الأساسية» (أي الاعتقاد بأن مصحف القرآن يحتوي الآيات الموحية التي ألقاها النبيّ على أتباعه)، بل تؤكّد استقامة هذه التعاليم.

إذن لا يؤدّي رفض الفهم التقليدي لدى المسلمين من تاريخ المصحف إلى رفض «القضية الأساسية». ولذلك في سياق هذا البحث يستحوذ تحليل منظور ونزبرو لتاريخ نشوء القرآن على الأولوية؛ إذ إنه (خلافاً لبرتن) ينتهي إلى رفض «القضية الأساسية» من خلال رفضه للفهم التقليدي لدى المسلمين لتاريخ المصحف.

إن ونزبرو من الباحثين البارزين في القرآن، ويتسم توجّهه بـ «التعديلية». إن المحقّقين الذين يتبعون هذا التوجّه، على الرغم من اختلافاتهم، يرفضون جميعاً الإطار العام للفهم التقليدي لدى المسلمين لنشوء القرآن. لكنّ تقديم تقرير عن آراء ونزبرو في كتابه مطالعات قرآنية ليس بالأمر اليسير. فأسلوبه في الكتابة، كما يؤيّد ذلك ذوو الخبرة، معقّد، ويفتقد نصُّه إلى السلاسة، مما يجعل فهمه صعباً[٥١].

لكن ونزبرو، خلافاً لبرتن، كان يعتقد بأن مصحف القرآن أُعِدّ وصيغ بأيدي المسلمين حوالي القرن الثالث الهجري؛ لما اقتضته الضرورة في المجتمع الإسلامي، على أساس نسخةٍ سابقة تحوي أقوال النبيّ وخطاباته. كما يعتقد بأن النسخة المتقدّمة التي استُقي القرآن منها يحتمل ظهورها في القرنين الأولين الهجريين في بلاد الرافدين. لكنْ ما الذي يستند عليه ونزبرو في تبرير هذا الادّعاء؟

لا بُدَّ لي هنا من الاكتفاء بتبيين الإطار الأساسي لأهمّ أبحاثه التي جاء بها، وخاصّة في نقد الفهم التقليدي لدى المسلمين لتاريخ جمع القرآن وتدوينه:

ابتنى استدلال ونزبرو الأول والمعروف على مصادر غير القرآن. فأقدم المصادر الأدبية العربية ـ الإسلامية هي: كتب السيرة، والتفسير، والفقه، والصرف، والنحو، والتي تمّ تأليفها في أيام العباسيين. وتدّعي أكثر هذه المصادر أنها تنقل معلومات عن الأجيال السابقة، وخاصّة نبيّ الإسلام. وبالطبع هذا الادّعاء بحدّ ذاته، كما مرّ، تعرّض للنقد من قبل غلدتسيهر وشاخت. لكنْ هناك أمرٌ محدَّد لفت انتباه ونزبرو في هذا الموضوع[٥٢]. فبناءً على تحقيقات شاخت لم تُحِلْ المصادر الإسلامية الأولى إلى

القرآن، إلاّ في ما ندر. وعلى سبيل المثال: إبّان تشكُّل الفقه وتطوّره نادراً ما كانت تستند الأحكام والطرائق الحقوقية على محتوى القرآن. وحتّى في المواضع التي أحيل فيها إلى القرآن من الصعب القبول بأن تلك الإرجاعات كانت على نصٍّ رسميّ متأصّل. فمثلاً: لا نجد أيّ إحالة إلى القرآن في كتاب الفقه الأكبر، الذي يعتقد بأنه ظهر في منتصف القرن الهجري الثاني[٥٣]. أما التفسير الحقوقي للقرآن فقد ظهر في القرن الثالث الهجري. كما لم يكن هناك تفاسير على حاشية نصّ القرآن توضِّح القضايا اللغوية والقواعد (ما يسمى التفسير النصّي Masoretic exegesis)[٥٤] حتّى القرن الثالث. أما ظهور آداب القراءات المختلفة للقرآن (المصاحف) فتلا ذلك بفترةٍ[٥٥]. ولذلك يعتقد ونزبرو بأن تاريخ ظهور القرآن بشكله النهائي لا يمكن أن يكون قبل اعتماده كمصدرٍ من قِبَل كتب السيرة، والتفسير، والفقه، والصرف، والنحو، وإحالتها عليه. «فمن الناحية المنطقية أعتقد بأنه من غير الممكن أن يصبح القرآن نصّاً رسمياً قبل (وليس بعد) أن يحظى بالسلطة والقبول كنصٍّ مقدَّس. كما لا تفيد الأبحاث في الأدب العربي، من حيث التسلسل الزمني، وجود نصٍّ رسميّ قبل القرن الثالث الهجري»[٥٦]. وبعبارةٍ أخرى: يرى ونزبرو بأن عدم إحالة المصادر الأولى على القرآن كمصدر قبل القرن الثالث الهجري هو عدم وجود نصّ رسميّ متأصّل للقرآن إلى ذلك الحين. ولذلك يرى بأن النصّ الرسميّ المتأصِّل للقرآن لا بُدَّ أنه نشأ في العراق في العصر العباسي، وليس في الحجاز. وبالطبع لا ينفي احتمال وجود أوّليات لهذه النسخة الرسمية قبل عصر ازدهار الأدب العظيم المستقى من القرآن، لكنّه يستبعد تماماً وجود نسخة رسمية متأصلة، كنسخة عثمان قبل ذلك[٥٧].

استدلال ونزبر الثاني يدور حول الماهية الأدبية لنصّ المصحف وحبكته؛ إذ لا يجد بعد تحليل حبكة النصّ تخطيطاً دقيقاً ومسبقاً له. فعلى سبيل المثال: يبدو أن «تاريخ الخلاص» (salvation history) أو المضامين والأجزاء التي تتعلّق بالأخلاق أو ما يخصّ آخر الزمان في القرآن قد جمع من مفاهيم شرائع عدّة. كما أن هناك كثيراً من التكرار والحذف في النصّ. ويعتقد ونزبرو أن أموراً كهذه تجعل من الصعب تصديق أن النصّ الحاضر نتيجة عمل دقيق ومنظّم لشخصٍ واحد، أو حتّى لجنة

صياغة وتدوين خاصّة، بل الأَوْلى بنا افتراض أن مقاطعه المختلفة قد تشكّلت خلال الزمن، مستقلّةً عن بعضها، ثم وضعت فيما بعد معاً على أساس قواعد بلاغية محدودة[٥٨]. ويقول ونزبرو عن ذلك: «إن الإطار العام للوحي يحوي قواعد، تتبع لتبيين المحتوى الأساسي لإلهيات القرآن. إن هذه القواعد التي تعرض مجموعة ضئيلة من المفردات ترجح أن النصّ نشأ من تلفيق نسخ أو مقاطع سابقة لم تكن على صلةٍ ببعضها»[٥٩]. ويعتقد ونزبرو بأن هذه الفرضية تبرِّر جيداً «صفة التكرار في النصّ»، وكذلك «أسلوبه المتجانس»[٦٠]. كما يرى أن من الممكن اعتبار هذه المقاطع المستقلة، التي أصبحت أساساً لتدوين المصحف، مجموعة من «كلمات رسالية أو نبوية» (Logia Prophetic)، فتحليل حبكة هذه المقاطع تبين تنوُّع صياغتها الأدبية. وقد استخدم الأدب النبوي في الشريعة اليهودية، وفي نصوص التوراة وما تلاها، أساليب خاصة كالتي تبتني على «البداهة» (apodictic)، و«الاستفهام» (supplicatory)، و«السرد» (narrative)، لتبيين المضامين الأساسية لرسالة السماء (أي «العقاب والثواب» (retribution)، «الآية والعلامة» (sign)، «الضياع والهجرة» (exile)، «العهد والميثاق» (covenant))[٦١]. ويبيِّن ونزبرو بأن هذه الأساليب تلاحظ بوضوح في الخطاب النبوي الذي ينشئ القرآن[٦٢]. ففي نصّ مصحف القرآن تُعَدّ هذه الأقوال بشكلٍ غير منتظم كلام الله، لكنّ هذه الأجزاء تُعَدّ تقريراً عن كلام الله إنْ جاءت خارج نصّ المصحف[٦٣].

ويعتقد ونزبرو بأن المسيح واليهود كانوا يتحدَّون باستمرار دين العرب الحديث، في العصر العبّاسي بالعراق، فراج التحزُّب والارتداد. لذلك قام المسلمون بتحرير الأجزاء المشتّتة أو النسخ المتناثرة من الخطاب النبوي الموجودة من قبل في قالب نصّ مقدّس واحد، ليردّوا على تلك التحديات (لا تحدّيات الكفّار من عبدة الأصنام)، وأنشأوا آنذاك «تاريخ خلاصهم». إذن لم يكن مصحف القرآن وتاريخ خلاص المسلمين انعكاساً لتجربة النبيّ الحقيقية في القرن السابع الميلادي بالحجاز[٦٤].

الدليل الثالث الذي يقدّمه ونزبرو هو نقد الوجود التاريخي لنسخة عثمان. فكما أشرنا سلفاً بناء على المصادر الإسلامية كان هناك عددٌ من النسخ للقرآن

(على الأقلّ) وقت جمع نسخة عثمان وتدوينها مستقلّةً عنها. لكنْ بناء على ما ترويه تلك المصادر، وبعد أن اكتملت نسخة عثمان، أمر الخليفة بجمع النسخ الأخرى وإتلافها. ويدّعي ونزبرو أن تحليل ما تبقّى من النسخ القديمة يبين أن هناك اختلافاً ضئيلاً بينها وبين نسخة عثمان. فهل كان في هذه الحالة ما يدفع بالخليفة إلى الأمر بإتلاف النسخ الأخرى، وخاصة أن الانحراف الطفيف عن نصّ المصحف كان يتوافق مع مفهوم «الأحرف» أو تعدُّد القراءات (على الأقلّ مع قسمٍ من تفاسيره)؟[٦٥]. ولذلك لفهم الروايات حول نسخة عثمان إما أن نفترض أن عمل إتلاف النسخ التي تختلف جوهرياً عن نسخة عثمان كان سريعاً وشاملاً، بحيث لم يبْقَ أثرٌ عن تلك النسخ؛ وإما أن نفترض أن الروايات حول نسخة عثمان مختلقة، وكانت تهدف تحقيق أمرٍ آخر.

يعتقد ونزبرو أن الخيار الأوّل لا يوافق التعاقب الزمني للخطاب الذي يخصّ القرآن. فعلى سبيل المثال: في تلك المصادر لم تَرِدْ إشارة واضحة إلى نصّ رسمي (canon) حين اقتضى الأمر ذلك. إذن يرى ونزبرو أن الخيار الثاني أقرب إلى التصديق؛ إذ يبين في نفس الوقت كيف أن المجتمع المسلم الحديث سعى لتقديم رواية عن منشئه[٦٦]. وينبغي أن نضيف أن ونزبرو يرى تنوّع النسخ أو القراءات قد ظهر نتيجة التعديلات وإجراءات المراجعة الصرفية والنحوية التي قام بها المفسّرون خلال ما يقارب قرنين، حيث لم يكن النصّ المقدس مكتملاً ومتأصّلاً بعد[٦٧].

وفي النهاية إن مصحف القرآن باللغة العربية الكلاسيكية. ويعتقد نولدكه أن القرآن قد حفظ الصورة الأصيلة لهذه اللغة الكلاسيكية، والتي لم تطَلْها يد التحريف (وإنْ عثر على كثير من الأخطاء النحوية في النصّ). لكنْ يرى كارل ولرز[٦٨] أن القرآن قد تمّ تحريره ابتداءً بلهجة القبيلة الأصيلة، ثم طالته يد التغيير والتعديل، حتى طابق اللغة العربية الكلاسيكية. أما ونزبرو فيخالف النظريتين. ويبرّر ذلك باقتران ظهور اللغة العربية الكلاسيكة على أيدي النحاة بتوقيت جمع القرآن وتدوينه في القرن الثاني الهجري. فخلافاً لنولدكه، لا يرى ونزبرو معنى للحديث عن «الأخطاء النحوية» في القرآن؛ إذ لم يتوفر آنذك معيارٌ يعدّ انحراف القرآن عنه «خطأ». ومن ناحيةٍ أخرى، خلافاً لولرز، يعتقد ونزبرو بأن اللغة العربية الكلاسيكية لم

تكن موجودة في الوقت الذي يدّعيه، حتى يتمّ تعديل لغة القرآن الأصلية وتغييرها على أساس تلك اللغة الكلاسيكية، فيرى ولرز أن عملية كتابة القرآن باللغة العربية الكلاسيكية واكبت نشوء تلك اللغة وتكاملها. لذلك يقول ونزبرو أن لا وجود للغة العربية الكلاسيكية قبل القرن الهجري الثاني، ليكتب القرآن بها[٦٩].

وبناءً على الأدلة التي مرّ ذكرها يشكّك ونزبرو في صحة الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ جمع القرآن وتدوينه. وبالطبع يقرّ بـ «طابع الفرضية» في رأيه[٧٠]. لكنْ إنْ صحّت نظريته حول تاريخ نشوء القرآن فمن الصعب التصديق بأن مصحف القرآن يحتوي آيات الوحي التي تلاها النبيّ على أتباعه، أي إن اعتماد نظرية ونزبرو ينتهي بنا إلى رفض «القضية الأساسية».

تقييم النقد التاريخي على الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ المصحف

من المفيد هنا أن نراجع بدقّة أكبر النقد التاريخي على الفهم التقليدي لدى المسلمين عن تاريخ المصحف:

(أولاً) أحد أصول منهج النقد لدى شاخت، كما رأينا، كان أصل «صناعة السند المعكوس». وبناءً على هذا الأصل «الحلقة المشتركة» هو منشئ الرواية أو مختلقها، وسلسلة الرواة التي تربط الحلقة المشتركة بالنبيّ مختلقةٌ أيضاً، وغالب الظنّ أن الحلقة المشتركة هو مَنْ اختلقها. وبعبارةٍ أخرى: يستدلّ شاخت كما يلي:

(١) لا يمكن الجزم بمجرد تحليل إسناد روايةٍ ما بأن الحلقة المشتركة قد سمع الرواية من شخصٍ آخر أو لم يسمعها.

(٢) ولذلك علينا أن نعتبر الحلقة المشتركة مبدأ الرواية ومختلقها، ولم يسمعها من آخر.

قد يبدو أن هذا الاستنتاج يصحّ في بعض المواضع، أي في تحليل بعض الأحاديث يكون الخبر (١) أساساً مقبولاً لتصديق الخبر (٢). لكنّ صحة ذلك في بعض المواضع لا يجعل منها قاعدة عامة بأن تكون صحيحة دائماً. ففي الحقيقة صاغ شاخت أصل «وضع السند المعكوس» على أساس تحليل عددٍ محدود من الروايات (وخاصّة الروايات

التي تتعلّق بالقضايا الحقوقية)، ثم جعل منه أصلاً عاماً يقيس عليه جميع الروايات. لكنْ يبدو هذا التعميم مستعجلاً، فلا يمكن إصدار حكمٍ عامّ على جميع الروايات بتحليل عددٍ محدود منها. فيرد الاحتمال قوياً (على الأقلّ في بعض منها) أن يكون الحلقة المشتركة قد سمع الرواية من أحد أفراد سلسلة الرواة تلك. ولا يمكن رفض هذا الاحتمال بتلك الطريقة.

(ثانياً) ما الذي يمكن أن يُقال عن أصل «تكثير الأسانيد»؟ يعتقد مايكل كوك أن أمام الباحثين الذين يؤمنون بمصداقية الحديث خيارين: (١) إما أن يثبتوا أن ظاهرة «تكثير الأسانيد» لم تكن شائعة، ولم تقع في نطاقٍ واسع، وآنذاك عليهم أن يعدّوا الأحاديث المتواترة من الأحاديث الصحيحة من الناحية التاريخية؛ (٢) وإما أن يذعنوا بأن علماء المسلمين قاموا بوضع الأسانيد في نطاقٍ واسع، ولذلك لا يمكن معرفة تاريخ روايةٍ ما من سندها، وخاصة حين يتعلّق الأمر بوجود الحلقة المشتركة[٧١].

الإشكالية الأصلية التي يواجهها هذا الاستدلال هي أن شاخت وكوك لم يبيِّنا أن ظاهرة «تكثير الأسانيد» كانت واسعة وشائعة. وفي الحقيقة قاما بتقديم احتمالين:

(١) بيَّنا الدوافع الكامنة لدى علماء المسلمين، والتي تدفعهم إلى وضع الحديث.

(٢) بيَّنا الطرق الممكنة لوضع الأسانيد للروايات.

لكنْ لم يبيِّنا أن هذه الممكنات تحققت بالفعل، أي قدّموا في كتاباتهم عدداً ضئيلاً من الشواهد الدالة على أن علماء المسلمين عملوا حقيقة بناء على تلك الدوافع، واستخدموا تلك الطرق (في نطاقٍ واسع) حقيقة لوضع الأسانيد[٧٢]. كما أن الشواهد المتوفرة ترجّح بأن ظاهرة «تكثير الأسانيد» لم تكن شائعةً وواسعة. إن تقييم الروايات من خلال الأسناد كانت طريقة للاطمئنان من صحة عملية نقل الروايات. فكان الأصل في هذه الطريقة بأن يقوم الراوي بذكر مصدر خبره بصدقٍ وصراحة، وإن لم يفعل ذلك تعمّد وضع السند، وكان عمله خاطئاً وافتراء. وقد كانت هذه الطريقة معروفة في الأوساط العلمية، وكان الوسط العلمي حريصاً على المحافظة عليها عملياً، والحذر من أن يخلّ بها أحد. وبالطبع لا يعني ذلك أنه لم يتخلّف عنها أحد،

ولم يوضع سندٌ. لكنْ من المستبعد جدّاً أن تكون ظاهرة وضع الأسانيد واسعة وشائعة في الأوساط العلمية (وخاصّة بين المحدّثين). فإنْ كانت قواعد نقل الأسانيد الدقيقة والحريصة وضعت فقط لتضليل المخاطبين وخداعهم بأن الأحاديث صادقة وموثوق بها فهي ضربٌ من العبث؛ إذ كان الجميع يعلم سلفاً بأن الأسانيد موضوعة، واختلقت لتبدو الروايات صادقة ويمكن الوثوق بها. فهل كان الشافعي يعتقد بأن غالبية الأسانيد موضوعة حين دعا إلى الاستناد إلى الأحاديث صحيحة السند؟! فلِمَ التأكيد على صحة سند تلك الأحاديث؟! وإنْ كان وضع السند شائعاً في نطاق واسع فمَنْ الذي يفترض أن يخدع ويضلل بذلك؟ فهل في وضع كهذا كان من الممكن أن يحاجج فقيهٌ ما آخر بناء على «صحة» سند الرواية؟! يبدو أن الفهم العام في الأوساط العلمية للمسلمين هو أن ظاهرة وضع السند وتكثيره لم تكن بالسعة التي تجعل الأخذ بالأسانيد في عملية تقييم صحّة الحديث عقيماً. ولذلك يدفعنا الفهم العام لعلماء المسلمين عن الطريقة العلمية لنقل الحديث إلى أن الأسانيد كانت غالباً على درجة من الدقّة والأمانة، لتصبح معياراً لتعيين صحّة الأحاديث لدى أهل العلم[٧٣].

(ثالثاً) يعتقد هارالد موتسكي أنه من الممكن تقديم تفسير بديل لنظرية شاخت حول «الحلقة المشتركة»، وبناءً عليه يتم تبيين تاريخ الروايات بشكلٍ أكثر دقة[٧٤]. فكما رأينا يعتقد شاخت بأن «الحلقة المشتركة» هو منشئ الحديث وواضعه. لكنْ يعتقد موتسكي بأن القرائن تدلّ على أن الحلقات المشتركة في كثير من الأحيان هم روّاد جمع الحديث، الذين سعَوْا لنشر تلك الأحاديث بصورةٍ منهجية. ويتفق موتسكي مع شاخت في أن سلسلة الرواة التي تربط الحلقة المشتركة بجامعي الأحاديث اللاحقين (أي جزء من الأسانيد التي يسمّيها شاخت «الجزء الحقيقي») غالباً ما تكون حقيقية. لكنْ إنْ صدقنا بأن غالبية رواة «الجزء الحقيقي» حقيقيون لِمَ علينا الحكم مسبقاً وبشكلٍ قاطع بأن «الحلقة المشتركة» لا يمكنها أن تكون «راوياً حقيقياً»، ولا بُدَّ أن يكون واضعاً للحديث؟ ولِمَ لا يمكن افتراض أن «الحلقة المشتركة» قد سمع الحديث حقيقةً من مصدرٍ آخر؟ (وبالطبع لا يعني ذلك أن الحلقات المشتركة لم يقوموا إطلاقاً بوضع الحديث، أو لم يغيِّروا عمداً أو سهواً في نصّ

الحديث أو سنده، أو لم يخطئوا في ذكر اسم المصدر الذي سمعوا منه الحديث)[٧٥].

فإنْ أخذنا بتفسير موتسكي لنظرية «الحلقة المشتركة» آنذاك لنا أن نعتقد بأن «الحلقة المشتركة» أخذ الحديث (أو فحواه) عن شخصٍ أو أشخاص آخرين، إلاّ إذا ثبت خلاف ذلك. فبناءً على تفسير موتسكي لم يعُدْ «الحلقة المشتركة» محور الاهتمام، وإنما مصدر خبره، أو بعبارةٍ أدقّ: تاريخ وفاته أو تاريخ ارتباطه بالحلقة المشتركة[٧٦]. وهذا التغيير يهمّنا من حيث إنه يتيح لنا الاطلاع على تاريخ الرواية قبل «الحلقة المشتركة».

(رابعاً) لم يناقش غلدتسيهر وشاخت الروايات حول جمع القرآن وتدوينه بشكلٍ مستقلّ، وغالباً ما اعتمد ونزبرو نتائج أبحاثهما حول المصداقية التاريخية للأحاديث، وافترض عدم مصداقية الروايات حول جمع القرآن وتدوينه. لكنْ على الرغم من إفقاد الروايات الإسلامية مصداقيتها، يعتقد كثيرٌ من المحقّقين الغربيين في شأن القرآن، ومنهم: غلدتسيهر وشاخت، أن تاريخ القرآن يعود إلى أيام نبي الإسلام، بناءً على تلك الروايات، وعدّوه أصدق مصدر عن حياة نبيّ الإسلام وتعاليمه[٧٧].

أما موتسكي فقد ناقش مفصلاً الروايات التاريخية حول مصحف أبي بكر وعثمان، في إطار تفسيره لنظرية شاخت «الحلقة المشتركة»[٧٨]. وينتهي إلى «أن الروايتين اللتين تبينان تاريخ مصحف القرآن، وقد أخذ بهما معظم علماء المسلمين، نشرا من قبل ابن شهاب [الزهري]، ويمكننا ردّها إلى الربع الأول من القرن الهجري الثاني»[٧٩]. فإنْ أخذنا بتحليل موتسكي علينا أن نعتبر رأي ونزبرو مجانباً للصواب؛ إذ رجع بتاريخ الروايات حول جمع القرآن وتدوينه إلى بداية القرن الثالث الهجري وما تلاها.

(خامساً) هناك قرائن أخرى تدلّ على أن نظرية ونزبرو حول تاريخ تدوين القرآن (بداية القرن الثالث الهجري وما تلاه) غير صائبة. فعلى سبيل المثال: بعد عدّة سنوات من نشر كتاب ونزبرو عثر على أجزاء كبيرة من كتاب الردّ والفتوح الكبير، لسيف بن عمر، وقد ورد فيها تقرير عن كيفية جمع مصحف عثمان وتدوينه[٨٠]. وقد توفي

سيف بن عمر حوالي عام ٢٠٠هـ، وإنْ افترضنا أنه ألّف كتابه في النصف الثاني من عمره فيكون قد ألّفه في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، أي لا يمكن أن يتجاوز تقريره ١٢٠ عاماً بعد تاريخ تدوين مصحف عثمان (بناءً على القول المشهور). لكنْ إنْ أخذنا بتحليل ونزبرو فيعني ذلك عدم وجود نسخة نهائية للقرآن أساساً أيام سيف بن عمر(٨١).

(سادساً) يعتقد فرد دانر(٨٢) أيضاً أن نظرية ونزبرو حول تاريخ القرآن غير صائبة إطلاقاً؛ إذ يرى **(أوّلاً)** أن تحليل حبكة القرآن يدفع إلى أن نصّه قد تم تأصيله قبل الحروب الداخلية الأولى بين المسلمين، المعروفة بـ «الفتنة»، أي قبل الأعوام ٣٤ إلى ٤٠هـ. فإنْ لم يكن كذلك لوجدنا دون شكٍّ كثيراً من التخبُّط الزمني في النص الحالي للقرآن، الأمر الذي لم نعثر عليه؛ **(ثانياً)** أن الأبحاث الأخيرة في أقدم نسخ موجودة من القرآن تبيّن أنه قد تم تأصيله كنصٍّ مقدَّس حتى نهاية القرن الأول الهجري على أكثر تقدير(٨٣). فعلى سبيل المثال: يعود تاريخ الأجزاء التي عثر عليها من «نسخة صنعاء» للقرآن إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري. وقد أكّد الباحثون أن هذه النسخة تطابق نسخة عثمان دون أيّ تغيير، كما تحوي سور أول القرآن وآخره، والتي لا ترى في سائر المصاحف، غير نسخة عثمان(٨٤).

الحقيقة هي أن نظرية ونزبرو حول تاريخ نشأة القرآن لم تَلْقَ قبولاً واسعاً بين الباحثين في تاريخ القرآن، وإنْ وجدوه ذو رؤية ثاقبة في التفاتاته التاريخية ومعرفته بالأساليب(٨٥). فبشكلٍ عامّ الباحثون في شأن القرآن، الذين يرفضون الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية نشأة القرآن، ويدعون إلى إعادة النظر فيه، لم يقدّموا رواية منسجمة منتظمة عن هذه الظاهرة، وكلّ ما فعلوه هو الإدلاء بفرضيات (من الناحية العلمية) غالباً ما تكون متضاربة، وفي بعض الأحيان جريئة(٨٦).

في هذه الحالة يبدو استنتاج موتسكي حول مصداقية الفهم التقليدي للمسلمين عن كيفية جمع القرآن وتدوينه، أكثر تحفّظاً: «لا يمكننا إثبات أن الأخبار حول تاريخ القرآن وما يزعم من أحداث وقعت حين جمعه وتدوينه تعود إلى شهود عيان. ولا يمكننا الاطمئنان إلى أن الأمور جَرَتْ كما ذكرت في الروايات. مع ذلك إن الأخبار

التي لدى المسلمين أقدم من افتراضات الباحثين الغربيين، ولذلك هي أقرب زمناً للأحداث المزعومة. وصحيح أن هذه الأخبار تحوي جزئيات لا يمكن تصديقها ـ وإنْ أردنا التحفُّظ ـ، وتحتاج إلى تفسيرٍ، لكنْ هناك بونٌ شاسع بين ما يدّعيه الغربيون وما يقدِّمه المنظور الغربي من أخبار يدّعي أنها أقرب للتصديق وأكثر مصداقية من حيث التاريخ بَدَل روايات المسلمين»(٨٧).

حصيلة البحث

بناءً على ما مرّ تبين أن المسلمين الذين يعدّون «القرآن» كلام الله، على أساس أمانة راوٍ صادق (أي النبيّ الأمين)، يمكنهم الاعتقاد بطريقةٍ مقبولة أن «المصحف» الموجود يحوي كلام الله، بشرط أن يحوي «المصحف» «القرآن». إن هذا الاعتقاد مقبول عقلاً، إذا لم يكن هناك ناقضٌ لـ «القضية الأساسية» (أي الاعتقاد بأن «مصحف القرآن يحتوي آيات قرأها شخص نبيّ الإسلام كآيات وحيٍ على أتباعه») لم يدحض. وقد بيَّن هذا البحث أن عدداً من الأبحاث التاريخية المتأخّرة في نقد «القضية الأساسية» لم تتّسم بالقاطعية اللازمة من الناحية العقلية، كي تثني المعتقدين بـ «القضية الأساسية» عن التمسُّك بها. وبعبارةٍ أخرى: لا وجود بعد لما ينقض «القضية الأساسية»، ولم تدحض حتّى الآن، ولذلك للمسلمين الاعتقاد بنحوٍ مقبول عقلاً بأن القرآن الذي بين أيديهم يحتوي على كلام الله.

الهوامش

(١) يندر اليوم أن يعتبر فيلسوف وجود الله ممتنعاً من الناحية الميتافيزيقية. فالحدّ الأقصى الذي يذهب إليه غالبية الذين لا يعتقدون بوجود الله من المثقفين أنهم يعتبرون وجوده غير محتمل. لذلك أجعل من إمكان وجود الله أمراً مفترضاً هنا. لكنْ عن إمكان مخاطبة الله للإنسان تحدثت كثيراً في مقالات أخرى، وقد أثبتّ أن بالإمكان الدفاع عن الوحي اللساني في إطار نوع من الإبستمولوجيا. للتفصيل راجع: آرش نراقي، «إمكان وساختار وحي زباني»، في كتاب حديث حاضر وغايب: ١٢٥ ـ ١٥٠، نگاه معاصر، ط١، ١٣٩٠؛ كذلك: «نقدي بر نظريه قرائت نبوي أز جهان (٢)»، المصدر السابق:

.٢٣٧ ـ ٢٤٥.

(٢) قد ناقشت في ما مضى بعضاً من النقد الكلامي والفلسفي الوارد من قبل النقّاد (الدينيين) في موضع آخر، ولذلك ذكرته من باب الافتراض هنا. للاطلاع على نقدي على تلك الآراء راجعْ كتاب حديث حاضر وغايب، الفصول ٦ ـ ٧ ـ ٨، وأيضاً الفصول ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤.

(٣) على سبيل المثال: قد ورد في بعض المصادر الإسلامية أن عمراً، استناداً إلى بعض المصادر، اضطلع في تدوين «نسخة أبي بكر»، فكان لا يثبت فيها آيةً إلا إذا دعم صحتها شاهدان. فقد قيل: إنه لم يثبت آية الرجم؛ إذ لم يؤيدها شاهدان. راجع: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ١٣٧، القاهرة، ١٣١٨؛ وكذلك: عبدالرحمن بن عليّ بن محمد بن علي بن الجوزي، كتاب النواسخ القرآن ٢: ٣٥٧). ويعتقد عدد من علماء الشيعة أن الآيات التي تدل على ولاية الأئمة محذوفةٌ من القرآن. وقد جمع المحدِّث النوري في الكتاب التالي عدداً كبيراً من الأحاديث الشيعية عن تحريف القرآن ونقصه. حسين النوري، فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب، الطبعة الحجرية، ١٢٩٨هـ. ويمكن العثور على نسخةٍ من الكتاب في العنوان التالي:

http: //www. jesus . for . all. net/hewar adyan/pdf 236. pdf

كما أن هناك نسخة منقّحة من هذا الكتاب يصحبه نقدٌ عليه في العنوان التالي:

http: //ia600409. us. archive. org/14/items/fasl khtab nakd/fasl khtab nakd. pdf

وقد لاقى هذا الكتاب معارضات وانتقادات كثيرة من علماء الشيعة. فمثلاً: راجع: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف، دفتر انتشارات إسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمية، قم، ١٤١٣.

(٤) تدّعي عدد من المصادر الإسلامية أن بعض الآيات زيدت في القرآن لاحقاً. فعلى سبيل المثال: قد ورد اسم «محمد» أربع مرات في القرآن. ويدّعي عدد من الباحثين أن هذه الأجزاء لم تكن في النسخ الأقدم للقرآن، وقد زيدت لاحقاً. للتعرف على مزيد من هذه الأبحاث راجع:

Hischfeld, Hartwig, New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran, Royal Asiatic Society, London, 1902, pp. 139-140.

(5) Noldeke, Theodor, The History of the Quran, Edited and translated by Wolfgang H. Behn, Brill, 2013, p. 36.

(6) Noldeke, The History of the Quran, pp. 36-37.

(٧) في المقالة التالية قد استدل بتفصيل على أنه في زمن النبي كانت كتابة الثقافة الشفهية، وخاصة الشعر، أمراً متعارفاً. ولذلك يردّ بقوة احتمال أن نبي الإسلام اتبع هذه الطريقة المتعارف عليها بين العرب في زمانه في حفظ القرآن كتابةً. راجع:

Schoeler, Gregor, «A Comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough», in The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu, ed. By Angelika Neuwirth, Nicola Sinai, and Michael Marx, Brill, 2010, pp. 779-795.

(٨) ابن أبي داوود، كتاب المصاحف ١: ٤٨ ـ ٥٠، الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة.

(٩) من الأدلة التي يقيمها نولدكه على هذا الأمر أن هذه النسخة (خلافاً لنسخ عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب) لم ترسل بعد فتوحات المسلمين الكبرى في زمن عمر إلى مختلف مناطق حكم الإسلام كنسخة رسمية:

Noldeke, The History of the Quran, p. 229.

(١٠) على سبيل المثال: تحدثت المصادر عن نسخ عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وأبي موسى الأشعري، ومقداد بن أسود. وللاطلاع على بحث مفصل عن النسخ راجع:

Noldeke, The History of the Quran, Ch. «The Other Pre . Uthmanic Collections», pp. 235-250.

(١١) للاطلاع المفصل عن الروايات المتعلقة بكيفية نشوء «نسخة أبي بكر»، ومناقشة تلك الروايات، راجع:

Noldeke, The Historybof the Quran, Ch. «The (first) Collection of Zyd B. Thabit», pp. 222-234.

(12) Noldeke, The History Of The Quran, p. 237.

(13) Noldeke, The History of The Quran, pp. 251-253.

وللاطلاع على تقييم الروايات التي يستند عليها هذا التقرير راجع:

Noldeke, The History of The Quran, pp. 253-263.

(١٤) للاطلاع على آراء نولدكه راجع:

Noldeke, The History of The Quran, esp. pp. 209-267.

وللاطلاع على آراء بل راجع:

Bell, Richard, A Commentary on the Quran, C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson (eds), Manchester: University of Manchester, 1991.

And, Bell, Richard, Bell's Introduction to the Quran, Revised by W. Montgomeray Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937.

ويمكن العثور على النسخة الإلكترونية لهذا الكتاب في العنوان التالي:

http://www.deenresearchcenter.com/LinkClick.aspx?link=Bells+Introduction+to+the+Quran. pdf&tabid=93&mid=869

(١٥) للاطلاع على مناقشة دقيقة في هذه المصادر الثلاث وتقييمها من منظور النقد راجع:

Motzki, Harald, «The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments» in Der Islam, 78(1) . Jan, 2001, pp. 1-34.

هناك ترجمة جيدة لهذا المقال إلى الفارسية، راجع:

هارالد موتسكي، «جمع وتدوين قرآن: بازنگري در ديدگاه هاي غربي در پرتو تحولات جديد روش شناختي»، ترجمة: مرتضى كريمى نيا، نشريه هفت آسمان، العدد ٣٢: ١٥٥ ـ ١٩٦.

(١٦) للاطلاع على النسخ القديمة للقرآن والإشكاليات التي تواجه تعيين تاريخها راجع:
Grohmann, Adolf, «The Problem of Dating Early Qurans», in Der Islam 33 (1958), pp. 213-231.

(١٧) قد ادعى بعض المحققين أن هذه الآيات الأربع أضيفت فيما بعد إلى نصّ المصحف. على سبيل المثال راجع:
Hischfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran, pp. 139-140.

(١٨) على سبيل المثال راجع:
Rippin, Andrew, «Muhammad in the Quran: Reading Scripture in the 21st Century», in The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Harald Motzki (ed.) , Brill Academic Publishers, 2000, pp. 298-309.

(١٩) كما سنرى إن أحد أهم المدافعين عن هذه النظرية هو جان ونزبرو (John Wansbrough)، راجع:
Wansbrough, John, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Forward, Translations, and Expanded Notes by, Andrew Rippin, Prometheus Books, 2004, pp. 1-52.

(٢٠) المطلوب هنا «التقليد الإسلامي» بمعناه الواسع، أي كافة التقاليد التاريخية والتفسيرية التي وردت في المصادر المختلفة في أشكال أدبية مختلفة، وتفسير، وسيرة، والمجموعات التي تحوي السنن، ويراد منها إفادتنا بمعلومات أساسية عن القرآن وما له صلةٌ به. فمن الممكن إطلاق «الحديث» على مجموع ما ذكر.

(21) Ignaz Goldziher

(22) Joseph Schacht

(23) Goldziher, Ignaz, Muslim Studies II, Trans. C. R. Varber nd S. M. Stern, London, George Allen & Unwin, 1971, p. 19.

(24) Goldziher, Muslim Studies II. P. 19.

(٢٥) قد ظهر نوع من هذا الشك بأصالة الحديث ومصداقيته بين المصلحين المسلمين في القرون الأخيرة. على سبيل المثال: جماعة تسمّى «أهل القرآن» (وخاصّة في شبه القارة الهندية) شكّكت بنسب مختلفة بمصداقية الأحاديث واعتماد التقليد الإسلامي المفرط عليها، حتّى دعم عدد من المصلحين المسلمين فكرة «التقليد دون الحديث». للاطلاع على النقد الذي قدّمه «أهل القرآن»، وصراعهم مع المعارضين الذين يطلق عليهم «أهل الحديث»، راجع:
Brown, Daniel W., Rethinking tradition in modern Islamic thought, Cambridge University Press, 1999, esp. Ch. 2, 5, and 6.

(٢٦) للاطلاع على آراء غلدتسيهر حول تاريخ الحديث في أيام الأمويين راجع:

Goldziher, Muslim Studies II, pp. 38-59.

كذلك راجع:

ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤: ٦٣ ـ ٦٤، ٧٣، باهتمام: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية وعيسى بابي الحلبي وشركاه.

كذلك: محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ١٢٨، القاهرة، نشر البطحاء.

وكذلك نقل عن ابن راهويه (من المحدِّثين المشهورين الحنابلة في القرنين الثاني والثالث الهجريين) أنه قال: «لم يرد أيّ شيء صحيح في فضل معاوية عن النبي». ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ١١٦، مكتب المطبوعات الإسلامية.

(٢٧) للاطلاع على رأي غلدتسيهر عن تاريخ الحديث في أيام العباسيين راجع:

Goldziher, Muslim studies, pp. 59-77.

كذلك راجع: السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٧ ـ ٣٢، بيروت، مؤسسة عزّ الدين، ١٤١٢.

(28) Goldziher, Muslim Studies II, pp. 77-85.

(29) Goldziher, Muslim Studies II, pp. 89-103.

(٣٠) للاطلاع على مناقشة أصول منهجية غلدتسيهر راجع:

Motzki, Harald, «Dating Muslim Traditions», Arabica, T. 52, Fasc. 2(Apr. , 2005) , pp. 209-210.

(٣١) قد طبّق غلدتسيهر هذا الأصل بشأن عدد من الأحاديث التي تتضمن مفاهيم «البدعة» و«البدعة الحسنة»، وكذلك «الإجماع». للاطلاع على الأحاديث في شأن «البدعة» راجع:

Goldziher, Muslim Studies II, pp. 34-37.

وللأحاديث في شأن «الإجماع» راجع:

Goldziher, Muslim Studies II, pp. 132-134.

(32) Goldziher, Muslim Studies, pp. 35-37.

(33) Goldziher, Muslim Studies, pp. 38-40.

(34) Goldziher, Muslim Studies, p. 40.

(35) Schacht, Josef, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford University Press, (first published) 1950.

وقد ترجم كتاب آخر لشاخت إلى الفارسية حول تاريخ الفقه الإسلامي. راجع:

يوزف شاخت، درآمدي به فقه إسلامي، ترجمة وتتمّة نقدية: ياسر ميردامادي، نشر نوگام، طهران، ١٣٨٧.

(36) Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p. 165.

(37) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, pp. 161, 171-172.

(38) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, p. 50.

(39) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, p. 166.

(40) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, pp. 164-169.
(41) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, pp. 171-172.
(42) Schacht, The Originsof Muhammadan Jurisprudence, p. 171.
(43) Wansbrough, John, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Forwardwd, Translations, and Expanded Notes by, Andrew Rippin, Prometheus Books, 2004.
(44) Burton, John, The Collection of the Quran, Cambridge University Press, 1979.
(٤٥) للاطلاع على نقد ونزبرو على كتاب برتن راجع:
Wansbrough, John, «The Collection of the Quran by Burton», Bulletin of School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 41, No. 2 (1978), pp. 370-371.
(٤٦) وقد تجاوز يوزف شاخت هذا الادّعاء إلى ما هو أبعد منه، حيث استدلّ بالتفصيل على أن فقهاء المسلمين لم يستندوا على القرآن، ولم يتخذوه مصدراً للأحكام الحقوقية، إلاّ في ما ندر، في المراحل الأولى من نشأة الفقه في المجتمع الإسلامي. للاطلاع على رأيه بالتفصيل في هذا الموضوع راجع:
Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Part II, Ch. 3, pp. 224-227.
(47) Burton, The Collection of the Quran, pp. 162-163.
(٤٨) انظر: سورة النور، الآية ٢.
(٤٩) عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، كتاب نواسخ القرآن ٢: ٣٥٧.
(٥٠) للاطلاع على آراء برتن راجع:
Burton, The Collection of the Quran, pp. 105-240.
(٥١) كثير من المحققين يعتبرون تأليف ونزبرو بعيداً عن السلاسة، وكتابه «معقّد وصعب دون مبرّر» وحبكته مبهمة. فعلى سبيل المثال: راجع عدداً من الأوصاف التي جاء بها ذوو الخبرة للتعريف بكتابه:
ويليام غراهام، «ملاحظات على كتاب مطالعات قرآنية»، ترجمة: مرتضى كريمي نيا، نشرية آيينه پژوهش، العدد ٦٥: ٤٧.
كذلك راجع:
Cobb, Paul, «John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation», Journal of Near Eastern Studies, Vol. 68, No. 2 (april 2009), p. 157.
Uullendorff, Edward, «Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough», Bulletin of The School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 40, No. 3(1977) , pp. 609-612.
(52) Wansbrogh, Quranic Studies, p. 44.

(53) Wensinck, A. J, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development, (first published 1932) , first published by Routledge in 2008, 102-124.

(٥٤) المراد هنا بـ «التفسير النصي» هو التعليقات والشروح والتفسير في حاشية النصّ التي تبين القضايا اللغوية والقواعد في ما يخصّ ذلك النصّ.

(55) Noldeke, The History of The Quran, Section on «The Non . Uthmanic Orthographic Variants and Readings: The Sources», esp. pp. 429-470.

(56) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 202.

(57) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 44.

(58) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 47.

(59) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 12.

(60) Wansbourgh, Quranic Studies, ppp. 47, 117-118.

(٦١) اتبعت في ترجمة هذه المصطلحات السيد مرتضى كريمي نيا في ما وضعه من مرادفات، في ترجمته لكتاب «ملاحظات على كتاب المطالعات القرآنية».

(62) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 12.

(63) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 47.

وقد ناقش ونزبرو مفصلاً الحديث المنسوب إلى جعفر بن أبي طالب لدى النجاشي، ملك الحبشة، لتبيين هذا الاختلاف. راجع:

Wansbourgh, Quranic Studies, pp. 38-43.

(64) Wansbourgh, Quranic Studies, p. 50.

كذلك راجع:

Wansbrough, John, The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford: Oxford University Press, 1978, p. 147.

(٦٥) للاطلاع على مناقشة تحليلية لهذه المفاهيم راجع على سبيل المثال:

Noldeke, The History of theQuran, pp. 39-43.

(66) Wansbourgh, Quranic Studies, pp. 45-46.

وكذلك:

Wansbrough, The Sectarian Milieu, p. 147.

(67) Wansbourgh, Quranic Studies, pp. 225-226.

(68) Karl Vollers.

(69) Wansbourgh, Quranic Studies, pp. 85-118.

(70) Wansbourgh, Quranic Studies, xxiii.

(71) Cook, Michael, Early Muslim Dogma: A Source . Critical Study, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 110.

(72) Motzki, «Dating Muslim Traditions: A Survey», p. 235.
(73) Motzki,Harald,» The Prophet and the Cat: On Dating Malik`s Muwatta` and Legal Traditions», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 22 (1998), 32, note 44.
(٧٤) قد نقد موتسكي في الكتاب التالي (وخاصّة في فصله الثالث) مفصلاً طريقة شاخت، وسعى لتطبيق نظرية شاخت حول «الحلقة المشتركة» على نموذج مختلف:
Motzki, Harald, The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools, Translated from German by, Marion H. Katz, Brill, 2002.
(75) Motzki, «Dating Muslim Traditions: A Survey», p. 238.
(76) Motzki, «Dating Muslim Traditions: A Survey», p. 240-241.
(٧٧) راجع:
Motzki, «The Collection of the Quran», p. 4.
وكذلك ترجمته إلى الفارسية: هارالد موتسكي، «جمع وتدوين قرآن»: ١٦٢.
(78) Motzki, «The Collection of the Quran», p. 21-31.
هارالد موتسكي، «جمع وتدوين قرآن»: ١٧٨ ـ ١٨٥.
(79) Motzki, «The Collection of the Quran», p. 29.
ترجمة الاقتباس مأخوذة من الترجمة الفارسية للمقال، مع قليل من التعديل: هارالد موتسكي، «جمع وتدوين قرآن»: ١٨٣.
(٨٠) سيف بن عامر، كتاب الردّ والفتوح الكبير وسير عائشة وعليّ: ٤٨ ـ ٥٠، تحقيق: قاسم السامرائي، ليدن، ١٩٩٥.
(٨١) في ما يخصّ هذا الموضوع راجع:
Schoeler, Gregor, «A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough», The Quran in Context: Historical and Literary Investigations into the Quranic Milieu, Ed. By Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Brill, 2010, p. 786.
كذلك، حول تاريخ اللغة العربية وانتشارها في الشرق الأوسط واستخدامها في تدوين الآثار الأدبية وحفظها مكتوبة، راجع:
Hoyland, Robert, «Epigraphy and the linguistic background to the Quran», in The Quran in its Historical Context, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008, pp. 51-69.
(82) Fred Donner.
(83) Donner, Fred M., «The Historian, the believer, and the Quran», in New Perspectives on the Quran (The Quran in its historical context 2), ed. By Grbriel Said Reynolds, Rutledge, 2011, p. 29.
(84) Von Brothmer, H. C. and Puin, G. R., «Neue Wege der Koranforschung»,

Magazin Forschung (Universitat desSaarlandes) 1 (1999): pp. 39, 45-46.

نقلاً عن:

Schoeler, «A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough», p. 729.

كذلك:

Reynolds, Gabriel Said, «Quranic studies and its controversies», in TheQuran in its Historical Context, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008,pp. 7-8.

(85) Reynolds, «Quranic studies and its controversies», p. 13.

(٨٦) للاطلاع مفصلاً على إشكاليات هذه النظريات، وتعارضها، راجع:

Donner, Fred M., «The Quran in recnt scholarship: Challenges and desiderata», in The Quran in its Historical context, ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2008, pp. 29-50.

كذلك:

Reynolds, «Quranic studies and its controversies», p. 9, 17-18.

وكذلك:

Reynolds, Gabriel Said, «The golden age of Quranic Studies», in New Perspectives on the Quran (The Quran in its historical context 2), ed. By Gabriel Said Reynolds, Rutledge, 2011, pp. 4-5.

(87) Motzki, «The Collection of the Quran», p. 31.

أخذتُ ترجمة هذا النقل مع قليل من التعديل من ترجمة هذا المقال الفارسية: هارالد موتسكي، «جمع وتدوين قرآن»: ١٨٥.

منهج ابن الغضائري في نقد الرجال

د. مهدي الجلالي (*)
ترجمة: حسن علي الهاشمي

١. مدخلٌ

أ. ابن الغضائري والاتجاهات الموافقة

يُعَدّ أحمد بن حسين بن عبيد الله البغدادي، المعروف بـ «ابن الغضائري»، من كبار علماء الشيعة في القرنين الرابع والخامس الهجريين. ومنذ القرن الهجري السابع بعد انتشار كتاب (الضعفاء) ـ الذي كان (أحمد بن طاووس) هو أوّل مَنْ نسب تأليفه إلى ابن الغضائري في كتابه (حلّ الإشكال)، وكان قد تناول ذكر الضعفاء من الرواة والمحدّثين فقط ـ احتدم بحثٌ واسع بين المتأخِّرين من علماء الرجال، جعل من ابن الغضائري شخصية يُعْرَف من خلالها في الغالب بوصفه مؤلِّف كتاب (الضعفاء)[١]. لقد تحدَّث العلماء بشأن ابن الغضائري كثيراً، من قبيل: إنه من المشايخ الكبار، وإنه من الثقات الذين لا يحتاجون إلى تصريحٍ في إثبات وثاقتهم[٢]. وقد كان من الكبار المعتمدين، ومن أقران شيخ الطائفة والنجاشي، وقد كان لهما حديثٌ معه[٣]. وكان عالماً وعارفاً كبيراً[٤]. وكان أستاذاً كبيراً عالماً بفنّ الرجال، وخبيراً في هذا الشأن[٥]. لقد كان ابن الغضائري من نقّاد علم الرجال والباحثين في الأخبار، وكان واسع المعرفة بعلم الرجال[٦]. وقد كان النجاشي، الذي هو من أوثق الشخصيات لدى الشيعة ـ سواء كان رأيهم مؤيّداً أو مخالفاً لابن الغضائري ـ صديقاً وزميلاً مصاحباً

(*) أستاذٌ مساعِد في كلّية الإلهيّات في جامعة فردوسي.

لابن الغضائري في الدراسة[٧]، وقد روى عنه مشافهةً، وفي بعض الأحيان نقل من كتبه أيضاً[٨]. وفي الكثير من المواضع قد ذكر اسمه مقروناً بالترحُّم عليه، وتحدَّث عنه كما لو أنه كان أستاذاً له، بل تمّ التصريح بهذا الأمر في ترجمة «ابن شيران»[٩]. إن كل مَنْ ينظر في «رجال النجاشي» يدرك بوضوحٍ أن النجاشي كان يرى مكانةً عظيمة ومقاماً سامياً للغضائري، وأنه قد استفاد كثيراً من آرائه الرجالية والتاريخية، وقد أعطى قيمةً كبيرة لكلامه في شأن الرجال وآثارهم[١٠]. ومن العلماء والمنظِّرين كان العلاّمة الحلّي هو خير مَنْ أدرك أهداف ابن الغضائري، وعمل بها، وتمسَّك بها بقوّة[١١]. لقد كان ابن الغضائري من طليعة مَنْ ألَّف الكتب في «فهارس المصنَّفات» و«فهرسة الأصول» الشيعية بشكلٍ كامل[١٢]. كما كان له مؤلَّف آخر في «التاريخ»، وموضوعه «وفيات الرجال»[١٣]. كما ألَّف كتاب «الضعفاء والمذمومين»، وكتاب «الثقات والممدوحين» أيضاً[١٤]. وقد أشار العلاّمة الحلّي إلى كلا هذين الكتابين[١٥]. إن ابن الغضائري موثّقٌ؛ لأنه كان، مثل أبيه، من مشايخ النجاشي، ومشايخ النجاشي كلهم ثقاتٌ[١٦].

ب ـ ابن الغضائري والاتجاهات المخالفة

إذا كان هناك بعض الموافقين والمؤيدين لابن الغضائري، فقد كان هناك في المقابل بعض المخالفين له ولموقفه الرجالي. وقد كان أكثر المخالفين لابن الغضائري من الأخباريين، الذين هالتهم كثرة تضعيفاته، من أمثال: المجلسي[١٧] (من المتقدّمين)، والمحدِّث النوري (من المتأخّرين). وكان من بينهم أشخاصٌ من أمثال: (الميرزا القمّي)، الذي لم يكن متمحّضاً وخبيراً في [علم الرجال]. وقد عمد هؤلاء إلى اتّهام ابن الغضائري بأنه كان يتسرَّع في إصدار أحكام الجَرْح على رواةٍ؛ لأسباب لا تستوجب الجَرْح أو أنها من الموارد الخلافية. كما أخذوا عليه كثرة تجريحاته، حتّى قالوا عنه: «لم يسلم أحدٌ من طعنه»، ولقَّبوه بـ «الطعّان»[١٨]. و«قلّما كان هناك ثقةٌ قد سَلِمَ من طعن ابن الغضائري، ناهيك عن غير الثقات، ومن هنا قلّما يتمّ الاعتماد على تجريحاته»[١٩].

ج. الدفاع عن ابن الغضائري

وفي الجواب عن هؤلاء المخالفين، وهذا النوع من الانتقادات، قال المؤيِّدون والموافقون لابن الغضائري: «إن كل مَنْ ينظر في كتاب ابن الغضائري، ويطّلع على أسلوبه ومنهجه العلمي، ويقارن بينه وبين المعاصرين له من كبار علماء الرجال، يدرك أن هذا الرجل كان من طلائع هذا الفنّ، ومن الناقدين الكبار لعلم الرجال، وأنه كان من خلال أسلوبه العلمي المتين في علم الرجال يتّبع مناهج المتقدّمين، وهو الأسلوب الذي كان الخبراء في فنّ الرجال يعتمدون ويركنون إليه باستمرار»[٢٠]. ومن هنا ظهر هذا الرأي[٢١] القائل بأن ابن الغضائري يقف في طليعة الناقدين في تاريخ رجال الحديث الشيعة[٢٢].

د. هدف المقالة

لقد طرح الموافقون والمؤيّدون بشأن ابن الغضائري هذه الفرضية القائلة بأنه قد عمد قبل عشرة قرون إلى نقد أحوال الرواة، على أساس نبذ التصوُّرات السابقة، لا على نحوٍ متسرِّع، بل على أساسٍ متين وناضج، من خلال اتباع الأصول العلمية الدقيقة، آخذاً بنظر الاعتبار جميع أبعاد ونواحي المسألة، وبذهنيّةٍ وروحية مُتْرَعة بالعلم والمشاهدة والتجربة، وكلماتٍ مقتضبة وموزونة، وأسلوبٍ منتظم ومنهجي؛ لإصدار حكمه بشأن الرواة ورجال الحديث. وإن الإثبات العلمي والمستدلّ لهذه «الفرضية» هو الهدف الذي نتوخّاه من وراء هذه المقالة.

٢. استخدام الاصطلاحات العلمية

إن من بين خصائص أسلوب ومنهج ابن الغضائري هو استعمال العبارات العلمية والمصطلحات الرجالية في بيان أدلة الجَرْح والتضعيف وتعديل وتوثيق الرواة[٢٣]. وإن عدداً من المصطلحات والعبارات المشار إليها الواردة بشكلٍ رئيس في وصف الرواة، وفي بعض الموارد في بيان كيفية رواياتهم وأحاديثهم، نبيِّنها على النحو التالي:

«ثقة» (بمعنى الشخص الموثوق والمعتمد الذي يورث الاطمئنان)[٢٤].

«ثقة ثقة» (تأكيد الوثاقة وما إلى ذلك)[٢٥].

«غالٍ» (فاسدٌ في العقيدة والعمل)[٢٦].

«غالٍ في مذهبه (غال المذهب)» (مرادف «غالٍ»، مع إضافة قيدٍ تأكيدي)[٢٧]. وإن الغلوّ في الأساس نوعٌ من الانحراف عن المذهب المعتدل والصحيح، وفي بعض الموارد تتمّ إضافة قيد «المذهب»؛ لغرض تأكيد الغلوّ.

«كذّاب» (كثير الكذب)[٢٨].

«متروك الحديث» (الشخص الذي لا يُعتَنَى بحديثه وروايته)[٢٩].

«متهافت» (متناقض الحديث)[٣٠]. مصدر الكلمة يعني «الكلام المتناقض»، واسم الفاعل منه يعني (الشخص الذي يأتي بآراء أو كلمات متناقضة)[٣١].

«مجهول» (غير معروف الهوية أو الحالات والصفات)[٣٢].

«مرتفع في المذاهب» و«مرتفع القول» (مرادفٌ لكلمة «غالٍ»)[٣٣] هي تعابير أخرى عن «الغلوّ».

«وضّاع» (كثير الوضع)[٣٤].

«مضطرب» (متزلزل، متزعزع وغير ثابت)، وأحياناً يكون الاضطراب من جهة نسب الراوي[٣٥]، وأحياناً من جهة الحديث[٣٦]، وأحياناً من جهة المذهب[٣٧]، وأحياناً يكون وضع وحال الراوي مضطرباً (مضطرب الأمر)[٣٨].

«منكر»[٣٩] مصطلح يَرِدُ أحياناً بقيد «الحديث» (منكر الحديث = له حديث منفرد = لا يرويه غيرُ واحد فقط)[٤٠]. ويَرِدُ أحياناً من دون قيدٍ. وغالباً ما يكون بصيغة الجمع (مناكير) في مثل هذه الحالة[٤١].، وفي كلتا الحالتين يكون الوصف منصبّاً على حديث الراوي.

«موضوع» (مختلق ومجعول). وقد ذكر هذا المصطلح في مقام وصف «تفسير العسكري»، وكتاب «سُلَيْم بن قيس»[٤٢].

٣. التفكيك والفصل بين وجوه ضعف الرواة

يمكن للراوي أن يكون ضعيفاً من جهةٍ واحدة أو من جهاتٍ عديدة. وفي ما يلي

نبيِّن أنواع ضعف الرواة على النحو التالي:

١. الضعف في الدين والمذهب، حيث يعتنق الراوي غير المذهب الإمامي، وينتمي إلى أحد المذاهب الإسلامية الأخرى[٤٣].

٢. الضعف في الرواية والنقل، والذي هو عبارةٌ عن افتقار الراوي لصفة العدالة، ويكون مصداقه في اتّصاف الراوي بالكذب في الرواية والنقل[٤٤].

٣. الضعف في الحديث واستقامته [النصّ المرويّ]، والذي هو عبارةٌ عن سوء حفظ الراوي وعدم ضبطه للرواية[٤٥].

٤. إذا كان الراوي ضعيفاً من جميع الجهات المتقدّمة تمّ وصفه بعنوان «الضعيف»، دون إضافة أيّ قيدٍ آخر من القيود المتقدّمة[٤٦].

يمكن مشاهدة المنهج والأسلوب التفكيكي الدقيق لابن الغضائري بوضوحٍ في نقده لـ (إسحاق بن محمد)، حيث يقول عنه:

١. فاسد المذهب.

٢. كذّاب في الرواية.

٣. وضّاع للحديث[٤٧].

ففي هذا التقسيم نجد ابن الغضائري يذكر جميع جهات ضعف الراوي على انفرادٍ وبشكلٍ مستقلّ. كما نجد هذا المنهج في مثالٍ آخر بشأن (هشام بن إبراهيم العباسي)، حيث يشير أوّلاً إلى تعرُّضه للطعن، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التفكيك والفصل بين وجوه أحواله، ليقول: «والطعن ـ عندي ـ في مذهبه، لا في نفسه»[٤٨]. وبذلك يعمل، من خلال رفع الغموض عن تعبيرٍ عامّ بشأن الراوي، إلى تحديد وتضييق دائرة تجريحه وتضعيفه.

٤. استعمال الألفاظ والتعابير ذات الوجهين

إن الألفاظ والعبارات ذات الوجهين تؤدّي أحياناً ـ باعتبارين مختلفين ومتزامنين ـ إلى الدلالة على جرح وتعديل الراوي في وقتٍ واحد. ومن هذا النوع العبارة القائلة: «ويجوز أن يخرّج [حديثه] شاهداً»؛ إذ طبقاً لهذه العبارة لا تحظى أحاديث الراوي بقيمة

واعتبار، بحيث يمكن الاستناد إليها بشكلٍ مستقلّ. وعليه فإنها تدلّ ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ على «جرح الراوي»، ولكنْ حيث يمكن اتخاذ رواياته «شاهداً»، أي «مؤيداً لمضمون حديثٍ آخر»[٤٩]، ويمكن الاستناد إليها من هذه الناحية، فإن هذه العبارة تخفّف من حدّة التجريح، حيث يُفهم منها نوع «التعديل الخفيف»[٥٠]. إن هذا الاتجاه يُثبت أن ابن الغضائري ناقدٌ دقيق وبعيد النظر، وأنه يبدي اهتماماً كبيراً بخفض أسباب التضعيف والتجريح، وإبعادها عن ساحة الرواة. وهذا النوع من التدقيق وبُعْد النظر لا يروق بعضَ مخالفيه.

وفي بعض الموارد تدلّ الألفاظ والعبارات ذات الوجهين ـ بالالتفات إلى القرائن ـ على جَرْح وتضعيف الراوي والتحذير منه، وعلى تعديل الراوي الآخر، من قبيل: العبارة القائلة: «يدخل حديثُه في حديث أصحابنا»:

١ـ الدلالة على التجريح. لقد وردت هذه العبارة المتقدّمة ضمن الحديث عن «أحمد بن رَشَد بن خُثَيْم العامري الهلالي». وحيث اقترنت بعباراتٍ صريحة في التجريح (ضعيف وفاسد) فإنها تدلّ لا محالة على جَرْح الراوي. ويثبت أن تراث الشيعة الروائي لم يَنْجُ من الآفات، وهذا ليس بالأمر الهيِّن، ولذلك لم يكن ابن الغضائري ليستقرّ له بالٌ تجاه هذه الظاهرة، وكان يرى لزاماً على نفسه التذكير بخطورة هذه المسألة[٥١].

٢ـ الدلالة على التوثيق. فقد جاء هذا التعبير بصيغة: «لكن حديثه يجيء في حديث أصحابنا» بشأن «ابن عقدة»؛ وذلك لمجرّد الإشارة إلى كونه من «الزيدية»، الدالّة على ضعف مذهبه. ولكنْ حيث يرى ابن الغضائري علم الرجال علماً تخصُّصياً، ويرى أن مسار جَرْح وتعديل الرواة أمرٌ علميّ وفنّي بَحْت، فإنه ـ مثل سائر علماء هذا الفنّ ـ يذهب إلى الفصل والتفريق بين ضعف الراوي في المذهب[٥٢] من جهةٍ، وبين وثاقة الراوي في الرواية (= نقل الحديث) والحديث (= النصّ المروي) من جهةٍ أخرى[٥٣]، وبالعكس[٥٤]. وعليه فإنه، من خلال ذكره لمثل هذه العبارة بشأن ابن عقدة، الدالة على اعتماد الشيعة الإمامية على روايته وحديثه، يشير إلى وثاقته في كلا المجالين[٥٥].

٥. تمييز المشتركات

إن ابن الغضائري، بعد تضعيفه لـ «عليّ بن حسّان بن كثير [الهاشمي]»، لا يترك جانب الاحتياط؛ حيث يسارع إلى الاحتراس ورفع الإبهام ودفع الإيهام، من خلال ذكره لاسم «عليّ بن حسّان الواسطي»، ليؤكد على وثاقته التامّة، من خلال وصفه بـ «ثقة ثقة»[٥٦]؛ إذ هناك في أسانيد روايات الشيعة شخصان باسم «عليّ بن حسّان»: **أحدهما**: عليّ بن حسّان الهاشمي (مولى محمد بن عليّ بن عبد الله بن عبّاس)، وهو فاسدُ الاعتقاد وضعيفٌ وكذّاب ومن الغلاة؛ **والآخر**: «عليّ بن حسّان الواسطي»، وهو ثقةٌ ومعتمد[٥٧].

٦. تعيين طبقة الرواة

يصرِّح ابن الغضائري أحياناً بـ «الطبقة»[٥٨] التي ينتمي إليها الراوي، من قبيل: تصريحه بكونه «تابعياً»، ويشير إلى روايته عن «الصحابيّ»[٥٩]. كما يقوم أحياناً من خلال تعيين الأشخاص الذين يروون عن الراوي بالإشارة إلى طبقته. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه يشير تلويحاً إلى رواية ابن بابويه عن «تميم بن عبد الله»، ويُفْهَم من خلال ذلك تلويحاً أنه يقع في طبقة مشايخ الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمّي)[٦٠].

وإذا كان الشخص من الرواة عن الأئمة عمد إلى التصريح بذلك[٦١].

٧. التعريف بمؤلَّفات الرواة

يذكر ابن الغضائري في بعض الموارد مؤلَّفات وكتب الرواة بالاسم والعنوان، أو يشير كذلك إلى موضوع تلك الكتب، من قبيل: كتاب سُلَيْم بن قيس، وكتاب الصلاة. وعلى هذا الأساس نجد التعريف بهذه الكتب والمؤلَّفات يتمّ أحياناً بشكلٍ دقيق أو دقيق نسبياً[٦٢]. وأحياناً يشير إجمالاً إلى كتاب الراوي[٦٣]. وعندما يصرّح بوضع الكتاب، ويشير إلى احتمال أن يكون هناك يدٌ للراوي أو شخصٍ آخر في عملية الوضع، يصرِّح بذلك أيضاً، من قبيل: تصريحه باختلاق كتاب «سُلَيْم بن قيس»، والقول بأن المحافل الشيعية تنسب اختلاقه إلى أبان بن عيّاش[٦٤]. كما يشير صراحةً

إلى اختلاق التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري، وكذب نسبة مثل هذا الكتاب المليء بالشوائب إلى هذا الإمام العظيم[٦٥].

٨ـ تعيين الأسماء المختلقة والرواة المختلقين

إن بعض الأسماء المذكورة بين أسماء الرواة هي مجرَّد أسماء بلا مسمَّيات، فهي أسماء وَهْمية، لا وجود لها إلاّ في أذهان وأخيلة مَنْ اختلقها.

قال ابن الغضائري بشأن «إبراهيم بن عبيد الله بن علاء المدني»: «لا يعرف إلاّ بما ينسب إليه عبد الله بن محمد البلوي. وينسب إلى أبيه عبيد الله بن العلاء [و]عمارة بن زيد. وما يسند إليه إلاّ الفاسد المتهافت. وأظنّه اسماً موضوعاً على غير واحد»[٦٦].

سُئل «عبد الله بن محمد البلوي المصري»[٦٧] بشأن عمارة بن زيد الخيواني [المدني] المصري[٦٨]، الذي لا يروي عنه غيرك، مَنْ يكون؟ فقال: رجلٌ نزل من السماء، فحدَّثني، ثمّ عرج»[٦٩]. ثمّ استطرد ابن الغضائري ينقل عن علماء الشيعة رأيهم بشأن «عمارة بن زيد»، قائلاً: وأصحابنا يقولون: «إنّ اسمه ما تحته أحدٌ. وكلُّ ما يرويه كذب، والكذب بيِّنٌ في وجه حديثه»[٧٠].

وقال عن «سُلَيْم بن قيس»: «كان أصحابنا يقولون: إن سُلَيْماً لا يُعْرَف، ولا ذُكر في خَبَرٍ»[٧١].

٩ـ التعريف بالرواة المتساهلين

لقد عرَّف ابن الغضائري بالرواة الذين يروون عن الضعفاء والمجاهيل، والذين لا يدقّقون ولا يبالون في أمر الرواية ونقل الأحاديث. «وقد كانت الرواية عن الضعفاء تُعَدّ عَيْباً عظيماً عند القدماء»[٧٢]. وكان يُعَدّ ذلك من أسباب ذمّ الراوي[٧٣].

ويتحدَّث أحياناً عن بعض الأشخاص الذين يكثرون من الرواية عن الضعفاء[٧٤]. وفي بعض الموارد يعرِّف بالأشخاص الذين يروون عن الضعفاء دون ذكر قيد (كثيراً)[٧٥]. وأحياناً لا يكتفي الراوي بالرواية عن الضعفاء فقط، بل يضيف إلى ذلك الرواية عن المجاهيل، ويعتمد أحياناً على المراسيل[٧٦]. وفي بعض الموارد نجد هناك

علاقةً متبادلة بين الراوي والضعفاء، بمعنى أنه يروي عنهم، وهم بدَوْرهم يروون عنه[٧٧].

١٠. الواقعية واستقلالية الرأي في نقد الرجال

لقد أشكل على ابن الغضائري بعضُ الذين خالفوا كتابه بأنه كان في أحكامه الرجالية يستند إلى الاجتهاد، كما لو أنه يراجع الروايات والكتب[٧٨]. بَيْدَ أن الاجتهادات والآراء الرجالية لابن الغضائري محدودةٌ ومعيّنة؛ لأنه قد صرّح بها بألفاظ خاصة. وإنه كان في الكثير منها مصيباً، ولم يخطئ إلاّ في النَّزْر القليل منها[٧٩]. إن الاستقلالية في الرأي، والاجتهاد العلمي، والواقعية، وإبداء الرأي العلمي المستند إلى الدليل بشأن الرواة وأحاديثهم، يُعَدّ من محاسن وامتيازات منهج ابن الغضائري في نقد أحوال الرواة.

وفي ما يلي نستعرض بعض الأمثلة على هذا المنهج القويم، ومن ذلك:

ـ اسم «إبراهيم بن عبيد الله بن علاء المدني»، الذي يذكر في فهارس أسماء الرواة. وقد توصَّل ابن الغضائري من خلال دراسته إلى فرضية أن يكون هذا الاسم مختلقاً، وأنه قد استعمل للكثير من الشخصيات الوَهْمية[٨٠]. ومن خلال هذا الاستنتاج توصَّل إلى أمرٍ هامّ، وقد أثبت بذلك أن الوضّاعين لم يكونوا يكتفون بوضع الحديث فقط، وإنما يضيفون إلى ذلك اختلاقهم للطرق والرواة أيضاً.

ـ وقد عمد أوّلاً إلى تعريف أبي محمد الحسن بن أسد الطفاوي البصري بوصفه شخصاً فاسد المذهب، يروي عنه الضعفاء، ويروي عنهم[٨١]. إن هذا النوع من أحكام ابن الغضائري كان مقبولاً وشائعاً بالاستناد إلى النقل، وما هو سائدٌ بين العلماء بشأن الرواة[٨٢]. بَيْدَ أنه لا يقف عند هذا الحدّ، وإنما يستعرض جميع المعطيات الحديثية للراوي بالدراسة والتمحيص. وهذا الأمر يثبت **أوّلاً**: قيمة وأهمّية الروايات الرجالية بشأن الرواة في منهج ابن الغضائري[٨٣]. بَيْدَ أنه لا يجب عَدُّ هذه القيمة مطلقة، والتعامل معها تعامل الوحي المنزل. **وثانياً**: إن التحرُّر من النزعة الذهنية المثالية، وسلوك الاتجاه الواقعي في ما يتعلّق بشؤون الرواة، والعمل على تحليل واختبار

معطياتهم الحديثية، يحظى بأهمّيةٍ كبيرة في المدرسة الرجالية لابن الغضائري. ومن هنا نجده بعد الدراسة يرى نوعاً واحداً من روايات الراوي المذكور جديرةً بالاعتماد والاعتبار[٨٤].

ـ وبعد ذكر سوء عقيدة «معلّى بن خنيس» ـ مولى الإمام الصادق‏ ـ قال: «كان أوّل أمره مغيرياً، ثم دعا إلى محمد بن عبد الله بن الحسن، وفي هذه الظنّة أخذه داوود بن عليّ، فقتله. والغلاة يضيفون إليه كثيراً»[٨٥]. إن كلام ابن الغضائري بشأن الراوي إلى هنا يستند إلى النقل والواقعية والمعلومات التاريخية ـ الرجالية المتوفّرة بشأنه. ثم يبادر بنفسه إلى دراسة معطيات الراوي، ويعمل على تحليل واختبار المعلومات بشكلٍ دقيق، ليقول: «لا أرى الاعتماد على شيءٍ من حديثه»[٨٦]. وفي ما يتعلق بالمعلّى بن خنيس ونسبته إلى الغلاة ـ بالالتفات إلى الروايات المختلفة المنقولة بشأنه ـ هناك حاجةٌ إلى المزيد من الدراسة. بَيْدَ أنه وبشكلٍ عام في بيان هذا النوع من الأحكام القاطعة لابن الغضائري ـ ولا سيَّما في ما يتعلَّق بالغلاة ـ من الضروري الالتفات إلى أن من بين الأصول العامّة لدى الغلاة هي «الإباحية في العمل»، وإن «الغلاة في الذات كانوا يبيحون حتّى محرَّمات من قبيل: اللواط والزواج من المحارم أيضاً»[٨٧]. «لو ثبت «الغلوّ في الذات» بالنسبة إلى الراوي لا يعود الاعتماد على أحاديثه ممكناً؛ لأن أمثال هؤلاء في أمر الحديث أسوأ حتّى من المشركين»[٨٨].

ـ كان أبو الخطاب محمد بن أبي زينب (المقلاص) واحداً من الموالي، وكان يبيع الأقمشة. وكان في بداية أمره من أصحاب الإمام الصادق‏، ولكنّه انحرف عنه بعد ذلك. «كان أبو الخطّاب من أشهر الكذّابين. وقد أسَّس الفرقة الغالية. وكان من أسوأ ما قام به، تبعاً للمغيرة بن سعيد، أنه كان يختلق الأحاديث، ويجعل لها أسانيد، ثم يدسّها في كتب أصحاب الأئمّة، وينسبها إلى الأئمّة‏. ولهذا السبب، ولانتحاله العقائد الباطلة، ورد الكثير من الأحاديث عن الأئمّة الأطهار‏ في ذمّه»[٨٩]. وقد عمد ابن الغضائري، بعد ذكر اسمه، إلى الدعاء عليه بالقول: (لعنه الله)، وقال: «أمرُه شهيرٌ، وأرى ترك ما يقول أصحابنا: حدَّثنا أبو الخطاب في أيام استقامته»[٩٠]؛ حيث يرى ابن الغضائري؛ بالالتفات إلى حساسية الأمر، أن صيانة الدين من إفساد

مثل هذا الشخص المفسد، والحفاظ على أحاديث الشيعة من دَنَس اسم (أبي الخطّاب)، تكون بتجنُّب حتّى الأحاديث التي رواها في فترة استقامته؛ وذلك لأن وجود اسم وشخص أمثال هؤلاء المنحرفين في أسانيد أحاديث الشيعة ينطوي على خطورةٍ بالغة، قد تمسّ اعتبار المذهب الشيعي والأئمّة عليهم السلام وأحاديثهم بشدّةٍ.

وفي ما يتعلق بأحاديث الرواة يذهب ابن الغضائري في بعض الموارد إلى التفصيل؛ بمعنى أنه يرى بعضاً من أحاديث الراوي غير قابلة للاعتماد، وبناء على الأدلة، ومن بينها القرائن الخارجية، يثبت الاعتبار للقسم الآخر من الروايات التي يرويها نفس الراوي[٩١].

وفي بعض الموارد يقوم ابن الغضائري بتحديد سبب عدم الاعتماد على بعض أحاديث الراوي، ملقياً تَبِعة ذلك على شخصٍ آخر، وبذلك يعمل ـ إلى حدٍّ ما ـ على تبرئة ساحة الراوي[٩٢].

١١ـ الدراسات والأبحاث الميدانية الواسعة

إن من بين خصائص منهج ابن الغضائري في تقييم ونقد أحوال الرواة «مراجعة كتب الرواة [والحصول على المعلومات الإضافية]؛ للوقوف على صحّة اتهامهم، ونقد النصوص المروية عنهم؛ بغية التعرُّف على عقائدهم، والعمل طبقاً لذلك على تصحيح [إعادة تحقيق] الأحكام بشأنهم؛ كي يتمّ إصدار الأحكام حول [(تلك القضايا المتعلقة بالرواة) ومحاكمتهم] على أرض الواقع»[٩٣].

وحيث يدقّق في أحوال «إبراهيم بن عبيد الله بن علاء المدني» يدرك أنه لا يُعْرَف إلاّ من خلال الأخبار الفاسدة والمليئة بالمتناقضات التي اختلقها عبد الله بن محمد البلوي الكذّاب والمغرق في اختلاق الأحاديث[٩٤]، والتي رواها عنه[٩٥].

وحيث ينظر في حديث «السكوني» لا يراه نقياً، فهو عنده يضطرب تارةً، ويصلح تارةً أخرى[٩٦].

وإذ يقوم بدراسة المعطيات الروائية لـ «لأبي عبد الله محمد بن جمهور» ينظر فيه جيداً؛ علّه يعثر على شاهد صدقٍ يؤكّد اتهامه بالغلوّ وفساد الحديث أم لا. وفي

معرض البحث يجد له شعراً منظوماً على طريقة الغلاة في تحليل وإباحة «المحرَّمات الإلهية»[٩٧].

هل صحيحٌ أن «أبا المفضَّل الشيباني» يروي الكثير من الأحاديث المنكرة، وكان متورِّطاً بشكلٍ مباشر في اختلاق الأحاديث؟ لقد بدأ ابن الغضائري بحثاً موسّعاً للإجابة عن هذا السؤال. إن المنهج الواقعي الذي ينتهجه ابن الغضائري يؤدّي إلى نتائج ممتعة ومثمرة. وقد وجد في كتب أبي المفضّل أسانيد روايات بلا نصوص، ونصوص روايات بلا أسانيد[٩٨]، فاتّضح له من خلال ذلك أنه متورّطٌ في اختلاق «الأحاديث» وانتحال «الأسانيد»، والتلفيق بينهما في بعض الأحيان؛ إذ لم يكن السند الخالي من النصّ، والنصّ الخالي من السند، ليصلح لغير التلفيق.

ويعتبر «أبا محمد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي» ضعيفاً مرتفع القول[٩٩]. ثم يضع النتيجة التي يتوصَّل إليها ـ من خلالها بحثه وتحقيقه ـ أمام القارئ، ويقول: **أوّلاً**: له كتاب في الزيارات، ما يدلّ على خبثٍ عظيم، ومذهب متهافت؛ **وثانياً**: حيث يدقّق أكثر ويعمل على جمع المزيد من المعلومات بشأنه يجده من كذّابة أهل البصرة»[١٠٠].

لقد ألّف «عليّ بن حسّان بن كثير الهاشمي» الغالي والضعيف كتاباً أسماه «تفسير الباطن». وحيث يقوم ابن الغضائري بدراسة هذا الكتاب يجده بعيداً كل البعد عن منهج الإسلام[١٠١]، الأمر الذي يثبت أن كلّ كتابٍ هو مرآة تعكس على صفحتها صورة أمينة لشخصية مؤلِّفه».

لقد صنَّف «أبو الحسن عليّ بن عباس الجراذيني الرازي» كتاباً في المذمومين والممدوحين. وقد قام ابن الغضائري بقراءة هذا الكتاب وتقييمه، فوجده مرآةً صادقة في إظهار شخصية المؤلِّف كما هو في خبثه وضلاله وفساد مذهبه، وقد سبق له أن وصفه معرِّضاً بصفة «المشهور»، ثم عبَّر عنه بالقول: «لا يلتفت إليه، ولا يعبأ بما رواه»[١٠٢]. كما عبَّر عنه النجاشي قائلاً: «رُمي بالغلوّ، وغمز عليه، ضعيفٌ جدّاً»[١٠٣].

روى «الحسن بن عباس بن حريش» عن الإمام الجوادعليه السلام كتاباً مدوَّناً في فضيلة «﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾». وكلمات هذا الكتاب جوفاء وفاسدة، تشهد

مخايله على أنه موضوع[١٠٤]. كما أن النجاشي بعد تضعيف هذا الراوي قال عن كتابه: «هو كتاب رديّ الحديث، مضطرب»[١٠٥]. بَيْدَ أن الكليني في الكافي قد نقل ـ للأسف الشديد ـ في باب «فضل ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾» تسعة أحاديث من كتاب الحسن بن عباس، وهي بأجمعها مرويةٌ بسندٍ واحد من طريق هذا الراوي، حتى تصل إلى الإمام الجوادعليه السلام. وهي تحتوي على ألفاظ فاسدة، ومفاهيم واهية[١٠٦]. وعلى هذا الأساس فإننا من خلال التدقيق في هذا الكتاب ندرك أن ابن الغضائري لم يجانب الصواب في ما قاله عنه، الأمر الذي يثبت أنه من كبار الناقدين في هذا الفنّ بجدارةٍ[١٠٧].

١٢ـ الاستناد إلى النقل، وإلى آراء العلماء

هناك مَنْ قال: إن توثيقات وتضعيفات ابن الغضائري إنما كانت تقوم على أساس دقّته في أحاديث الرواة، وكان في أحكامه مستنداً إلى استنباطاته واجتهاداته، ولم يكن ليعتمد على شهادة المشايخ والثقات والسماع منهم[١٠٨]. وممّا قيل في هذا الشأن: «والآفة كلّ الآفة هو أن يكون ملاك تصحيح الرواية عقيدة الشخص وسليقته الخاصة؛ فإن ذلك يوجب طرح كثيرٍ من الروايات الصحيحة واتّهام كثيرٍ من المشايخ»[١٠٩]. بَيْدَ أن هذا الكلام والرأي ناتجٌ عن عدم الدقّة والتتبُّع الكافي في الآراء الرجالية لابن الغضائري، وتسرُّع في تقييم منهجه. وعندي أن ابن الغضائري في جميع الموارد التي حكم فيها بشأن الرواة ـ دون الاعتماد على مصدر أو الإشارة إلى مستنده ـ إنما بيَّن الرأي المقبول والسائد بين المتخصِّصين في فنّ رجال الشيعة[١١٠]. كما أنه في الوقت نفسه يصرِّح في بعض الموارد بمستنداته ومصادره الرجالية ويسمِّيها.

وفي ما يلي نذكر هذه الموارد على النحو التالي:

١ـ **«المعصومونعليهم السلام»**: إن من بين مصادر ومستندات ابن الغضائري في جَرْح وتعديل الرجال الروايات التي تحدَّث فيها الأئمةعليهم السلام بشأن الرواة. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه قد استند في ما يتعلَّق بـ «الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني» ـ الذي هو من زعماء الواقفة ـ إلى «الحديث المأثور عن الإمام الرضاعليه السلام»، إذ يقول فيه: «وحديث

الرضاﷺ فيه مشهورٌ»(١١١). وفي تلك الجهة روى عن «الحسن بن عليّ بن فضّال»(١١٢) أنه قال: « إني لأستحيي من الله أن أروي عن الحسن بن عليّ [ابن أبي حمزة]»(١١٣).

والمورد الثاني استناد ابن الغضائري إلى رسالة الإمام الهاديﷺ، حيث يقول: «رأيت كتاباً خرج من أبي الحسن عليّ بن محمدﷺ إلى القمّيين في براءته ممّا قذف به، وحسن عقيدته، وقرب منزلته»(١١٤).

وفي المورد الثالث ذكر أن الإمام الصادقﷺ كان قد ضجر وبرم من أبي بصير، ثم أبدى ابن الغضائري رأيه فيه، قائلاً: «وعندي أن الطعن إنما وقع على دينه، لا على حديثه. وهو عندي ثقةٌ»(١١٥).

وفي المورد الرابع ينقل كلام الإمام الباقرﷺ بشأن «المغيرة بن سعيد»، وهو من الغلاة الملعونين الذين يختلقون الأحاديث(١١٦)، حيث قالﷺ: «إنه كان يكذب علينا»(١١٧).

٢. «أصحابنا»: ومن بين مصادر ومستندات ابن الغضائري في الحكم بشأن الرواة وأحاديثهم هم «الأصحاب» من الشيعة. ومصداق ذلك هم «العلماء والمفكّرون والمحافل العلمية ـ الرجالية لدى الشيعة. ومن ذلك مثلاً أنه عند التعريف بـ «سُلَيْم بن قيس الهلالي» يقول: «كان أصحابنا [من علماء الشيعة الخبراء بفنّ الحديث] يقولون: إن سُلَيْماً لا يُعْرَف، ولا ذُكِرِ في خَبَرٍ»(١١٨).

والمورد الآخر ورد بشأن أبي الجارود زياد بن المنذر الزيدي(١١٩)، وهو من الرواة عن الإمام الصادقﷺ. وقد استند ابن الغضائري في تبويب روايته إلى آراء الأصحاب من علماء الشيعة (أصحابنا)(١٢٠).

وفي المورد الثالث قام هؤلاء الأصحاب بنسبة اختلاق «كتاب سُلَيْم بن قيس» إلى أبان بن أبي عياش(١٢١).

٣. «نقل الرجالي»: أما المستند الثالث من مستندات ابن الغضائري في نقد أحوال الرواة فهو كلام الرجالي. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه يعرِّف «أبا جميلة المفضَّل بن صالح الأسدي» بوصفه ضعيفاً كذّاباً وضّاعاً للحديث، ثم يذكر بعد ذلك «خبراً رجالياً مسنداً» يقرّ فيه أبو جميلة بأنه هو الذي اختلق «رسالة معاوية إلى محمد بن أبي

بكر»[١٢٢]. والنماذج الأخرى يجب العثور عليها في المجموع ضمن الآراء والمواقف الرجالية لابن الغضائري، المبثوثة في جميع مواضع كتابه، والتي هي من نوع نقل الآراء المعروفة والمقبولة التي كان الأصحاب والعلماء في فنّ الرجال على علمٍ ودراية بها، بحيث لا تكون هناك حاجةٌ إلى ذكر مصدرها[١٢٣].

٤ـ **«والده»**: «إن الذي يبدو ثابتاً ومسلَّماً أن ابن الغضائري في ما يتعلق بـ «علم الرجال» و«المؤلَّفات» قد استفاد الكثير من والده، الذي كان من كبار علماء بغداد، ويبدو أنه كان صاحب مدرسة خاصّة في علم الرجال»[١٢٤]. واسمه حسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري، وكنيته أبو عبد الله. وكان أستاذاً للشيخ النجاشي، كما كان أستاذاً لولده (ابن الغضائري)[١٢٥]. وهو موثَّقٌ؛ لأن رجال النجاشي كلّهم ثقاتٌ[١٢٦]. وقد عرَّفه الذهبي في (ميزان الاعتدال)، واصفاً إياه بـ «شيخ الرافضة... كان يحفظ شيئاً كثيراً»[١٢٧]. لقد كان والد ابن الغضائري من علماء وفقهاء كثير السماع، عارفاً بعلم الرجال، وكان فذّاً بين علماء بغداد في التحقيق والحفظ والدراية ونقد الحديث، والمعرفة والتمييز بين النسخ الصحيحة والزائفة، ومعرفة الثقات والضعفاء. وقد وُصف بـ «الشيخ الأكبر»[١٢٨]. ومن مؤلَّفاته: «التسليم على أمير المؤمنين»، وكتاب «مواطن أمير المؤمنين عليه السلام»، وكتاب «الردّ على الغلاة والمفوّضة»، و«يوم الغدير»[١٢٩]. وعليه فقد تشكّلت الشخصية العلمية لابن الغضائري تحت كنف وتأثير وتعليم وتربية هذا البحر الزخّار، حتّى أصبح في «علم الرجال» مبرَّزاً على أقرانه وفرداً في تاريخ التشيُّع[١٣٠]. وعلى هذا الأساس كان من الطبيعي أن يكون أهمّ وأمتن مستند ومصدر لابن الغضائري في جَرْح الرواة وتعديلهم ـ في أكثر الموارد ـ هو آراء وأقوال أبيه، سواء أشار إلى ذلك أو لم يُشِرْ. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه يستند إلى كلام والده بشأن مذهب «أبي العبّاس أحمد بن عليّ الرازي»، إذ يقول: «حدَّثني أبي رحمه الله أنه كان في مذهبه ارتفاعٌ [غلوّ]»[١٣١].

والمورد الآخر: كتابٌ في موضوع الإمامة وصل إلى ابن الغضائري موقَّع عليه بخطّ الأصل، وهو «كتاب أبي الشداخ»، وقال ابن الغضائري: إنه عرض الكتاب على أبيه، وسأله عن أمر «أبي الشداخ»، فوجده مجهولاً[١٣٢].

١٣ـ عدم الجنوح إلى الجَرْح، والنزوع إلى توثيق الرواة

على الرغم من اشتهار ابن الغضائري بأنه يذكر الضعفاء في كتابه، وأنه ملتزمٌ بتجريح الرواة[١٣٣]، إلاّ أن الحقيقة ليست كذلك؛ وذلك للأمور التالية:

أوّلاً: هناك مجموعةٌ من الرواة الذين قام ابن الغضائري بتوثيقهم في كتابه، كما صدرت عنه توثيقاتٌ لهم في خارج هذا الكتاب أيضاً.

ثانياً: هناك من بين جميع علماء الرجال عددٌ من الرواة لم يتمّ توثيقهم إلاّ من قِبَل ابن الغضائري[١٣٤].

ثالثاً: إن ابن الغضائري في المقابل كان يناقش ويجادل في التضعيفات المنقولة عن المتقدِّمين، من أمثال: القمّيين، الذين كانوا يتشدَّدون في أمر الرواة.

رابعاً: لا نجد أثراً أو ذكراً في كتاب ابن الغضائري لبعض الضعفاء، الذين تمّ التصريح بتجريحهم من قِبَل غيره من علماء الرجال.

خامساً: يستند ابن الغضائري في توثيق بعض الرواة إلى أصل «عدم الطعن» [وأصالة البراءة، ويعمل به].

من خلال التدقيق في هذه الأمور ندرك خطأ ما اشتهر من أن منهج ابن الغضائري يقوم على مجرّد تضعيف الرواة، أو أنه كان يميل إلى التسرُّع في هذا الأمر[١٣٥]، أو أنه لم يَسْلَم شخصٌ من [جرحه وتعديله]، أو أنه كان جرّاحاً وطعّاناً[١٣٦]، وما إلى ذلك من الكلام الذي لم يصدر إلاّ من قِبَل أولئك الذين قصروا وعجزوا عن فهم أسلوب كتابه وأهدافه وسَعَة خبرته ومنزلته العلمية[١٣٧]. وممّا قيل في ذلك: «فلا رَيْبَ في جلالة ابن الغضائري وسعة اطلاعه... ولم أَرَ مثله في دقّة النظر»[١٣٨].

وعلى هذا الأساس فإن ابن الغضائري لم يكن «جرّاحاً» أو «طعّاناً» أو «سريع التضعيف»، بل إنه قام بتوثيق وتعديل عددٍ من الرواة الذين تمّ جرحهم وتضعيفهم من قِبَل غيره من علماء الرجال. «وكان ابن الغضائري يناقش الأحكام الصادرة من قِبَل القمّيين بشأن غلوّ وفساد مذهب بعض الرواة»[١٣٩]. وكان ينتقد الرأي المخالف؛ لأنه لم يكن من تلاميذ المدرسة القمّية، بل كان منتمياً إلى المدرسة البغدادية المخالفة والمعارضة للقمّيين. وقد ذكر ابنُ داوود، في نهاية القسم الأوّل من كتابه الرجالي

الخاصّ بالتعريف بالممدوحين، أسماءَ وأحوالَ أربعة وثلاثين راوياً عبَّر عنهم النجاشي بقوله: «ثقة ثقة»؛ ليثبت تأكيد وثاقتهم، وقال: إن ابن الغضائري قد أضاف إليهم خمسة رواة آخرين في كتابه [الثقات والممدوحين][١٤٠].

هناك في كتاب ابن الغضائري أمثلةٌ متعدّدة ومتنوّعة لمنهجه. وفي ما يلي نستعرض عدداً من هذه الأمثلة والموارد:

١ـ طعن في أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وعوتب وعيب عليه من قِبَل القمّيين[١٤١]. بَيْدَ أن ابن الغضائري يبرّئ شخصَ البرقي، ويراه منزَّهاً عن الطعن، وقال بأن العَيْب والإشكال يَرِدُ على مجرّد الذين روى عنهم. ولكنّه ـ بطبيعة الحال ـ ينتقد منهجه في رواية الحديث؛ إذ يقول عنه: «إنه كان لا يبالي عمَّنْ يأخذ، على طريقة أهل الأخبار»[١٤٢]. وفي هذا الشأن نجد النجاشي يتَّخذ موقفاً مشابهاً لموقف ابن الغضائري[١٤٣]، ويتَّفق معه الشيخ الطوسي أيضاً[١٤٤]. إن هذا الموقف من ابن الغضائري يثبت أنه مستقلٌّ في منهجه الرجالي، وأنّ له أسلوبه الخاص في هذا الشأن. وإنّ ما يقوله المتأخِّرون من أن أسلوبه في نقد الرجال مشابه لمنهج القمّيين[١٤٥] كلامٌ غير مستقيم، بل هو وليدُ الوَهْم وعدم التتبُّع والتحقيق الكافي في كتابه، أو أنه يقوم على المباني المخالفة لمنهج ابن الغضائري؛ وذلك لأن ابن الغضائري ـ على ما تقدَّم، وسيأتي ـ قد وثَّق رجالاً أجمع القمّيون على تضعيفهم[١٤٦]؛ وذلك لأن ابن الغضائري، بالإضافة إلى الاهتمام بروايات الرجالي بشأنهم، يقوم بدراسةٍ ميدانية منهجية وعلمية لكتبهم وأحاديثهم أيضاً، وقد وجدها صحيحة[١٤٧].

٢ـ أبو جعفر أحمد بن حسين بن سعيد، وكنيته (دندان). وكان القمّيون يرَوْنه غالياً[١٤٨]. ولكنّ ابن الغضائري لم يرتِّب أثراً على كلام القمّيين بشأن الراوي، وإنما يتركه معلَّقاً إلى حين الفراغ من التحقيق في معطياته الحديثية لهذا الشخص، واختبار حاله، ليتأكَّد مما إذا كان يقول بأقوال الغلاة أم لا، ليصل ـ بعد دراسةٍ ميدانية واسعة، التزم فيها الإنصاف العلمي ـ إلى نتيجةٍ، وقد بيَّن مفادها قائلاً: «قال القمّيون: كان غالياً. وحديثُه ـ في ما رأيته ـ سالمٌ»[١٤٩]. وبذلك فإنه يرفض اتّهام القمّيين لـ (أحمد بن سعيد تلويحاً، أو أنه يخفِّف من وطأته في الحدّ الأدنى. وهناك مَنْ قال: إن

كلام ابن الغضائري لا يعكس توثيق الراوي، وإنما يدلّ على مجرّد سلامة حديثه من الغلو"[١٥٠].

٣ـ في ما يتعلّق بقضية «محمد بن أورمة» يبدي ابن الغضائري ذكاءً في مقابل رجال الحديث والرواية في المدرسة القمّية، وينتهج طريقاً «منهجياً» في نقد رجال الحديث والحكم بشأنهم قبل ألف سنةٍ خَلَتْ. إن هذا الكلام ليس مجرّد ادّعاء أو شعاراً عاطفيّاً، بل هو حقيقةٌ قاطعة نجدها في كتاب رجاله. وإن العناصر الرئيسة المكوّنة لهذا الحكم على النحو التالي:

أ. إن ابن الغضائري؛ للتأكّد من صحّة التُّهَم الموجَّهة إلى الرواة، يقوم بمراجعة كتبهم.

ب ـ للوقوف على صحّة اتّهام الرواة يقوم بدراسة ونقد النصوص المروية عنهم.

ج ـ السعي على هذا الأساس لبلورة الحكم الصحيح والمتطابق مع الحقيقة بشأن الرواة ومعطياتهم في إطار الدراسة الميدانية[١٥١]، وعدم تجاهل أيّ قرينةٍ مهما كانت جزئيةً.

لقد اتُّهم القمّيون (أبا جعفر محمد بن أورمة القمّي) بالغلوّ. ولكي يتثبّت ابن الغضائري من صحّة هذا الاتهام فإنه يقوم بالخطوات التالية:

الخطوة الأولى: البحث في رواياته؛ ليدرك أن حديثه خالٍ من أيّ شائبةٍ، وبريء من كلّ ما يدعو إلى الإشكال والقلق.

الخطوة الثانية: لقد عثر ابن الغضائري من بين معطياته الروائية على وريقات في «التفسير الباطني». وحيث وجدها تبدو نشازاً أقرّ بأنها ملصقةٌ به، وأن ساحته بريئةٌ من رواية مثل هذا التفسير[١٥٢].

الخطوة الثالثة: يواصل ابن الغضائري تدقيقه في مسائل الراوي (ابن أورمة القمّي)، ليعثر هذه المرّة على رسالة كتبها الإمام الهاديعليه السلام إلى القمّيين، يشهد فيها على براءة (محمد بن أورمة) من التُّهَم المنسوبة له، ويشيد بحُسْن اعتقاده، وقرب منزلته منه[١٥٣].

الخطوة الرابعة: يواصل ابن الغضائري بحثه الميداني، حيث يتوجَّه هذه المرّة إلى

(حسن بن بندار القمّي)، فقال له: إنه سمع من مشايخه أن جماعة من القمّيين قد عزمت على قتل (محمد بن أورمة) بعد توجيه الاتّهام له بالغلوّ، ولكنْ عند محاولتهم تنفيذ خطّتهم وجدوه يقضي الليل بطوله في الصلاة والعبادة، وقد تكرّر منه ذلك في ليالٍ عديدة. وحيث كان القمّيون يعلمون من الغلاة تهاونهم بالصلاة والعبادة تبيَّن لهم بطلان التهمة، وعدلوا عن تنفيذ خطّتهم[١٥٤].

وعليه، كما لاحظنا فإن منهج ابن الغضائري لإحراز وثاقة (محمد بن أورمة) من خلال ثلاث قراءات ميدانية، وهي: «التدقيق في مجموع رواياته»، و«الاستناد إلى وثيقة تاريخية مكتوبة ومنسوبة إلى المعصومعليه السلام»، و«الاعتماد على النقل الموثّق بشأن الراوي»، الأمر الذي يبيِّن ميله القويّ للوصول إلى الرأي الصحيح والمتطابق مع الحقيقة بشأن الرواة. كما أنه لا يخلو من إشارةٍ إلى شدّة تعلُّقه بتبرئة الرواة المتَّهمين، والعمل على توثيقهم[١٥٥].

٤. إن «حسين بن قاسم» و«عمرو بن أبي المقدام» هما من الرواة الذين ضعَّفهم بعض علماء الرجال، وطعنوا فيهما، بَيْدَ أن ابن الغضائري قد قال بوثاقتهما[١٥٦].

٥. هناك كتابان (أصلان) روائيان منسوبان إلى «زيد الزرّاد» و«زيد النرسي»، وهما من الرواة عن الإمام الصادقعليه السلام[١٥٧]. قال أبو جعفر بن بابويه (الشيخ الصدوق)، تَبَعاً لأستاذه ابن الوليد: إن كلا الكتابين مختَلَقٌ، وإنه من مختَلَقات محمد بن موسى السمّان[١٥٨]. أما الشيخ الطوسي فقد اتَّخذ في المقابل موقف الراوي في هذا الشأن، ولم يتَّخذ موقفاً صريحاً من الناحية الرجالية. في حين أن ابن الغضائري كان يتمتَّع بميزة البحث والتدقيق «أكثر من الشيخ الصدوق [ومن الشيخ الطوسي في هذا الفنّ]، فقد كان على معرفةٍ واسعة بشأن الرجال»[١٥٩]. وقد قام بكلّ جرأةٍ وشجاعة بتخطئة ابن بابويه، حيث قال: «وغلط أبو جعفر في هذا القول»، ثم استطرد قائلاً: «فإني رأيت كتبهما مسموعةً عن محمد بن أبي عمير»[١٦٠]. وقد أيَّد صحّة كلام ابن الغضائري كلٌّ من: النجاشي؛ والشيخ الطوسي، من خلال التصريح برواية كتاب زيد النرسي من قِبَل ابن أبي عمير[١٦١]، وبيان طريقه إلى الكتب التي تنتهي إلى ابن أبي عمير، ومنه إلى الزيدين[١٦٢]. وعليه «يبدو أن نسبة الكتب إلى زيد الزرّاد وزيد النرسي

صحيحة. ويؤيِّد ذلك ما ذكره ابن الغضائري»[١٦٣]. لقد كان ابن الغضائري معاصراً لابن بابويه، وقد التقى به، وروى عنه، كما أخذ عنه الحديث[١٦٤]، ومع ذلك يقف بصراحةٍ ليبدي رأيه على الضدّ منه في تضعيف رواية كتابي الزيدين، الأمر الذي من شأنه أن يثبت تبعيته لأصول محدّدة في نقد الرجال وأحاديثهم، ويسقط عن ابن الغضائري التُّهْمة القائلة بتسرُّعه في تجريح وتضعيف الرواة.

٦ـ إن ابن الغضائري يغتنم الفرص لإثبات وثاقة الرواة. فبعد بيان رواية «عبد الرحمن بن سالم»، عن أبي بصير، يراه ضعيفاً. وفي الوقت نفسه يسارع ـ على هامش اسم الابن ـ ليصرِّح بوثاقة والده (سالم)، وروايته عن الصادقين عليهما السلام[١٦٥].

١٤ـ الاتجاه المتناقض للقائلين بالفصل في ما يتعلق بآراء ابن الغضائري

وفي الختام يجب القول: إنه بالالتفات إلى التوثيقات القوية لابن الغضائري ظهر تيّارٌ يهدف إلى الاستفادة من توثيقات ابن الغضائري، ونفي اعتبار وفائدة تضعيفاته. «وهناك موقفٌ أخير أساسه التفرقة بين توثيقاته فتقبل مطلقاً؛ وتضعيفاته فتُرَدّ»[١٦٦]. يعتقد هؤلاء أن الثناء من قِبَل ابن الغضائري على شخصٍ يُعَدّ من «الأدلة على مدح الراوي»، ويكون مقبولاً بلا نقاشٍ[١٦٧]. وهناك مَنْ اعتبر ثناء ابن الغضائري على شخص مَدْحاً ممتازاً للغاية[١٦٨]. ومن الجدير ذكره أن ابن الغضائري قد اتُّهم أيضاً بالتسرُّع في مدح الأشخاص[١٦٩]. وعلى كلّ حال فإن هذا الرأي ينظر إلى تضعيفات ابن الغضائري بسلبيةٍ، وإلى توثيقاته بإيجابيةٍ. بَيْدَ أن «هذا موقفٌ مهزوز، مردودٌ بالإجماع المركّب، فإن أساس القبول والردّ إنما هو صحة نسبة الكتاب[١٧٠]، وصحة منهج الكاتب، ولا يمكن التفريق في ذلك بين التضعيف والتوثيق»[١٧١]. يعتبر ابن الغضائري ناقداً عالماً ذكياً ثاقب النظرة، تصدر توثيقاته وتضعيفاته ـ على السواء ـ عن درايته[١٧٢]. «من هنا يتبين ضعف ما وُجِّه إلى المؤلِّف [كتاب رجال ابن الغضائري] و[منهج] المؤلِّف من نقودٍ، وأنها مبتنية إمّا على عدم مراجعة الكتاب بدقّة، وإما على مبانٍ مخالفة لمنهج المؤلِّف»[١٧٣].

١٥. النتائج

١. لقد كان ابن الغضائري من الناقدين الكبار والثقات جدّاً للرجال، ومن الباحثين المدقّقين في الأخبار، وكان واسع الاطّلاع والمعرفة في هذين المجالين، وشديد الحذق في علم الرجال.

٢. لقد اتبع ابن الغضائري منهجاً علمياً متيناً، من خلال الالتزام بالأصول العلمية الدقيقة، بالإضافة إلى مجموع الجوانب والأركان، متسلّحاً بذهنٍ وقّاد وروح مفعمة بالعلم والمشاهدة والتجربة، والكلام المختصر والزاخر بالمعاني والمفاهيم.

٣. وقد عمد ابن الغضائري إلى إثبات منهجيته، من خلال استخدام الاصطلاحات الرجالية العلمية ـ الفنّية في إصدار أحكامه.

٤. لقد كان ابن الغضائري ملتزماً ـ في نقد أحوال الرواة وآثارهم ـ باستقلاليته في إبداء الرأي العلمي، والاجتهاد الحيوي العلمي، والاتجاه القائم على الواقعية.

٥. إن اجتهادات ابن الغضائري وآراءه الرجالية محدودةٌ، وقد كان في الكثير منها سالكاً طريق الصواب.

٦. يعمل ابن الغضائري على نقل الآراء المتوفّرة والمعروفة بشأن الرواة، ثم يقوم بعد ذلك بدراسة تلك الآراء دراسةً ميدانية، ويختبر صحتها من سقمها، الأمر الذي يعبِّر عن شدّة احتياطه والتزامه العلميّ الوافر والدقيق.

٧. يمنح ابن الغضائري قيمةً كبيرة ـ في أحكامه بشأن الرواة ـ لمقولة «النقل»، ويبدي اهتماماً كبيراً بـ «آراء العلماء». وخلافاً للأخباريين والمخالفين، لا يميل ابن الغضائري إلى تضعيف وتجريح الرواة، بل هو ـ على العكس من ذلك ـ يميل إلى توثيقهم.

الهوامش

(١) انظر: حسن الأنصاري، (ابن الغضائري)، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٤: ٣٦٢، تحت إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، طهران، منذ عام ١٣٦٧هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢) انظر: عبّاس القمّي، الكنى والألقاب ١: ٢٧١.

(٣) انظر: محمد محسن الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٨٩، ط٣، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٤) انظر: محمد حسين الأعلمي، دائرة المعارف ٣: ١٦٢، قم، ١٣٧٥هـ.

(٥) انظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٥٦٥، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، نقلاً عن: بحر العلوم.

(٦) انظر: محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٦، تعليقات: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٧) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٨٩.

(٨) انظر: رجال النجاشي: ١١، ٣٧، ٥٢، ٧٧، ٨٣، ١١٢، ١٢٠، ١٢١، ١٤١، ١٤٣، ١٥١، ١٩٣، ١٩٨، ٢١٩، ٢٥٨، ٢٦٩، ٣٢٥، ٣٥٥، ٤٥٩. تحقيق: موسى شبيري زنجاني، قم، ١٤١٦هـ.

(٩) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦: ٣٢٦؛ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة ٢: ١٥، تحقيق: علي تقي المنزوي، ط١، لبنان، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م؛ التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٧؛ محمد تقي التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٠، ط٢، قم، ١٤١٠هـ؛ محمد إسماعيل الخواجوئي، الفوائد الرجالية: ٣٠١ ـ ٣٠٢، ٢٨٣ ـ ٢٩٥، تحقيق: مهدي الرجائي، مشهد، ١٤١٣هـ ـ ١٣٧٢هـ.ش؛ جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٨١، ط٤، قم، ١٤٢١هـ؛ رجال النجاشي: ٨٣، ١٤١، ٢٥٧، ٢٥٩ ـ ٢٥٩، ٢٦٩، والكثير من الصفحات الأخرى في هذا الكتاب.

(١٠) انظر: الأنصاري، (ابن الغضائري)، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٤: ٣٦٢؛ رجال النجاشي: ٨٣، ١٥١، ١٩٣، ٢١٩، ٣٢٥، ٤٥٩، وغيرها من الصفحات الأخرى.

(١١) انظر: محمد رضا الحسيني الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٩، ط١، قم، ١٣٨٠هـ.ش؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣١١ ـ ٤٢٦؛ ولا سيَّما ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٧، ٢٤٩، ٣٦٠، ٣٨٩، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨١هـ.

(١٢) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣٢، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، قم، ١٤١٧هـ؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٤٨.

(١٣) انظر: رجال النجاشي: ٧٧.

(١٤) وكما قال ابن الصلاح: إن بحث الثقات والضعفاء (الممدوحين والمذمومين) «من أجلّ نوع وأفخمه، فإنه المرقاة إلى معرفة صحة الحديث وسقمه». (انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دمشق، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م). وقد ألَّف علماء أهل السنة الكثير من الكتب بشأن الضعفاء، من قبيل: (الكامل في الضعفاء)، لابن عدي(٣٦٥هـ)؛ و(المغني في الضعفاء)، للذهبي(٧٤٨هـ)؛ و(منهج النقد في علوم الحديث)، لنور الدين عتر. وأما الأثر الوحيد المعروف بين الشيعة فهو كتاب (الضعفاء)، المنسوب لابن الغضائري.

(١٥) انظر: الطهراني، طبقات أعلام الشيعة ٢: ١٥؛ الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٥٥٦؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٢؛ الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ١٣ ـ ١٤؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٤٠٤.

(١٦) انظر: التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ١٥٢؛ أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٠٥؛

١٠: ٢٢، ط٥، ١٤١٣هـ.

(١٧) والمقصود هنا هو محمد تقي المجلسي المعروف بـ (المجلسي الأول)، الذي كان يذهب إلى القول بعدم اعتبار أقوال كتاب (الضعفاء)، واعتبر ابن الغضائري شخصاً مجهولاً، وشكّك في وثاقته. (انظر: الأمين، أعيان الشيعة ٢: ٥٦٥؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٢؛ نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٢٢، ١٢٥، قم، خريف وشتاء عام ١٣٧٥هـ.ش (مصدر فارسي)؛ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٨٤ ـ ٨٧، ٩٢).

(١٨) انظر: الجلالي، مقدمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٠ ـ ٢١. وللمزيد من الاطلاع حول هذا النوع من الأحكام انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، الطهارة ١: ٥٧؛ ٢: ٣٦٣، قم؛ الخواجوئي، الفوائد الرجالية: ٢٩٦؛ أبو الهدى الكلباسي الإصفهاني، سماء المقال في تحقيق الرجال ١: ٥٢، قم، ١٣٣٢هـ.ش ـ ١٣٧٢هـ؛ محمد باقر الحسيني المرعشي الميرداماد، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: ٥٩، قم، ١٤٠٥هـ.

(١٩) انظر: الميرزا أبو القاسم القمّي، جامع الشتات ٤: ٢٩٣، تحقيق: مرتضى الرضوي، ط١، طهران، ١٤١٣هـ.

(٢٠) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢١ (مصدر فارسي).

(٢١) والذي تقدّم بهذا الرأي هو العلاّمة المحقّق المعاصر الحاج الشيخ محمد تقي التستري، الذي يُعَدّ في علم الحديث والرجال من علماء الطراز الأوّل من الشيعة في العصر الراهن. (انظر: محمد تقي شريعتي مزيناني، خلافت وولايت أز نظر قرآن وسنّت: ١٢١، طهران، ١٣٤٩هـ.ش (مصدر فارسي)).

(٢٢) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٣.

(٢٣) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٣٠ (مصدر فارسي).

(٢٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ١١١ ـ ١١٢، ١١٤ ـ ١١٥، ١٢١، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، ط١، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

(٢٥) انظر: المصدر السابق: ٧٧، ١١٤، ١١٦ ـ ١١٧.

(٢٦) انظر: عبد الله المامقاني، تلخيص المقباس: ١٣٢، إعداد: علي أكبر الغفاري، ط٣، طهران، ١٣٨٨هـ؛ حسن بن موسى النوبختي، فِرَق الشيعة: ٨٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية وعلّق عليه: محمد جواد مشكور، ط٢، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ ابن الغضائري، الرجال: ٤٠، ٦٩، ٧٧، ٨٢، ٩٧، ١٢٠.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ٥٦، ٨٦، ٨٩.

(٢٨) انظر: المصدر السابق: ٨٨، ٩٥، ١٠٠.

(٢٩) انظر: المصدر السابق: ٧٨.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٧٨، ٨٢، ٩٥.

(٣١) انظر: إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط ٢: ٩٨٩، طهران.

(٣٢) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥٤، ٨٥، ٩٨.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ٧٥ ـ ٧٦، ٨٧، ٩١، ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٩٩.

(٣٥) انظر: المصدر السابق: ١١٩.

(٣٦) انظر: المصدر نفسه.

(٣٧) انظر: المصدر السابق: ١١٨.

(٣٨) انظر: المصدر السابق: ٦٨.

(٣٩) لقد تمَّ تقديم الكثير من التعاريف المتنوّعة والمختلفة لمصطلح (المنكر). وممّا قيل في ذلك: (قولهم: «منكر الحديث»، و«يروي المناكير»، وقولهم: «حديث منكر». بين هاتين العبارتين فرقٌ ينبغي التنبُّه له، فإن معنى العبارة الأولى كثرة تفرّده. وقولهم: «حديث منكر»: اصطلح المتأخرون على أن المنكر هو الحديث الذي رواه ضعيفٌ مخالفاً للثقة. لكنّ المتقدّمين كثيراً ما يطلقون النكارة على مجرد التفرّد، ولو كان الراوي ثقةً). (نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١١٤). وقيل في ذلك: («المعروف» هو الحديث الذي يكون مضمونه مشهوراً بين الرواة بالقياس إلى الحديث المخالف له. والحديث «المنكر» بخلافه. وأحياناً يتمّ التعبير عن الحديث المنكر بالمردود والمتروك، وذلك عندما يكون راوي الحديث المنكر متّهماً بالكذب). (انظر: كاظم مدير شانه جي، دراية الحديث: ٦٩، قم). «كما يطلق المنكر اصطلاحاً على الحديث الذي يوجب ضعفاً في سنده». (انظر: المصدر السابق: ٧٠).

(٤٠) انظر: المصدر السابق: ٩٨، ١١٥ ـ ١١٦.

(٤١) انظر: المصدر السابق: ٩٩، ١١٩.

(٤٢) انظر: المصدر السابق: ٩٨، ١١٩.

(٤٣) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٣، ٣٠ ـ ٣١؛ ابن الغضائري، الرجال: ٣٩، ٤٧، ٥٤، ٦٧، ٧٠ ـ ٧٢، ٨٥ ـ ٨٦، ٨٩ ـ ٩١، ٩٧.

(٤٤) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٣، ٣٠ ـ ٣١؛ ابن الغضائري، الرجال: ٤٨، ٥٤، ٦٥، ٦٩، ٧٨، ٨٠.

(٤٥) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٣، ٣٠ ـ ٣١؛ ابن الغضائري، الرجال: ٣٩، ٤٦، ٨٦، ٩٦، ١٠٠.

(٤٦) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٣، ٣٠ ـ ٣١؛ ابن الغضائري، الرجال: ٣٦، ٤٢، ٥٠، ٦٢، ٧٤، ٨٤، ٩٥، ١٠٢.

(٤٧) ابن الغضائري، الرجال: ٤١.

(٤٨) المصدر السابق: ١١٦.

(٤٩) انظر: كاظم مدير شانه جي، دراية الحديث: ٦٢.

(٥٠) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٣٧ ـ ٣٨، ٥٠، ٥٧، ٦٠، ٦٦، ٧٠، ٧٣، ٧٥، ٧٩، ٨٦، ٩٥ ـ ٩٦، ١١٦.

(٥١) انظر: المصدر السابق: ٣٧.

(٥٢) يذهب ابن الغضائري وأكثر علماء الرجال إلى عدم اعتبار الانحراف المذهبي سبباً لردّ الحديث، شريطة أن لا يقوم بوضع واختلاق الأحاديث في نصرة مذهبه. وهناك في هذا الشأن مجموعة من المنحرفين في المذهب لهم وضعٌ مستقلّ، وهم الغلاة في الذات، وهم المنحرفون ـ في مقام الاعتقاد والنظر ـ عن المذهب الصحيح والمعتدل، والذين يقولون ـ في مقام السلوك والعمل ـ في العادة بنوع من الإباحية النسبية أو المطلقة، ولم يكونوا يتورَّعون عن ارتكاب أيّ موبقة أخلاقية، ومن ذلك:

استسهالهم لاختلاق الأحاديث في مجال الحديث. (انظر: نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٢٠ ـ ١٢٤؛ نعمة الله صفري فروشاني، غاليان ـ كاوشي در جريانها وبرايندها: ١٠٤ ـ ١٠٧، ط١، مشهد؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال المعروف بـ (رجال الكشّي) ٢: ٥٨٥ ـ ٥٨٦، إعداد: حسن المصطفوي، مشهد، ١٣٤٨هـ.ش، وأيضاً: قم، ١٤٩٤هـ؛ حسن بن موسى النوبختي، فِرَق الشيعة: ٤٣ ـ ٤٤، ٧٤، ٨٢). ولهذا السبب بالتحديد كان ابن الغضائري يبدي تشدُّداً لا يلين تجاه هذه الجماعة؛ لأن الانحراف عن المذهب والغلوّ بهذا المعنى يلازم الكذب والضعف في الرواية والحديث. (انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٤١، ٤٧ ـ ٤٨، ٥٢، ٦٩، ٧٨، ٨٤ ـ ٨٥، ٨٧ ـ ٨٨، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ١٠١). إن هذا الأمر إنما يحظى بالاهتمام؛ لأن البعض تصوّر خطأ أن (الاتهام بالغلوّ) الموجَّه من قِبَل ابن الغضائري لبعض الأشخاص إنما جاء بسبب إثباتهم بعض الكرامات (المعجزات) للأئمة﴿، والقول بمقاماتهم ومكانتهم الرفيعة. (انظر: التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٥ ـ ٩٦؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٦٦ ـ ٦٧). بَيْدَ أن هذا لا يعدو أن يكون مجرد وَهْم؛ إذ لم يكن الأمر كذلك البتّة؛ حيث كان الشيعة ـ من بداية الأمر ـ، ومن بينهم: ابن الغضائري ـ الذي هو من تلاميذ مدرسة بغداد، ومن طلائع العلماء ورجال الفكر الشيعة ـ، يعتبرون الإمام المعصوم﴿ صاحب كرامات وفضائل ومقامات عالية، وقد جرى وصف الأئمة الأطهار على لسانه بعباراتٍ من قبيل: (أصحاب العلم والعصمة)، و(عباد الله الصالحون). (انظر: الصدوق، الاعتقادات في مذهب الإمامية: ٦٨ ـ ٧٠؛ التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٥ ـ ٩٦؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٦٦ ـ ٦٧؛ المفيد، الاعتقادات: ٩٣ ـ ٩٦، تحقيق: عصام عبد السيد). يُضاف إلى ذلك أن ابن الغضائري في دفاعه عن الأئمة الأطهار﴿ قد عمد إلى تحديد بعض أعدائهم بشكلٍ صريح. (انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥١، ٨٣).

(٥٣) انظر: المصدر السابق: ١١١ ـ ١١٨، بشأن أبي بصير.

(٥٤) انظر: المصدر السابق: ٣٩.

(٥٥) انظر: المصدر السابق: ١١١؛ الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ١٨٥ ـ ١٨٧؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٠٩؛ الطوسي، الفهرست: ٧٣؛ رجال النجاشي: ٩٤.

(٥٦) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٧٧.

(٥٧) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ٣١١ ـ ٣١٣؛ السيد كاظم الطباطبائي، پژوهشي در باره زيارتهاي جامعه (دراسة حول الزيارات الجامعة)، مجلة مطالعات إسلامي (مجلة الدراسات الإسلامية)، العدد ٦٢: ١٢١، مشهد، شتاء عام ١٣٨٢هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥٨) يطلق مصطلح الطبقة على الجماعة التي تعيش فترةً زمنية واحدة، ويكون أفرادها متقاربين في العمر، ويشتركون في معاصرة المشايخ وأخذ الحديث عنهم. (انظر: كاظم مدير شانه جي، دراية الحديث: ١٧).

(٥٩) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٣٦، ٦٥ ـ ٦٩.

(٦٠) انظر: المصدر السابق: ٤٥.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٣٦، ٤٦، ٥١، ٥٨، ٦٣، ٧٣، ٨٤، ٩٠، ١٠١، ١١٦، والكثير من الصفحات الأخرى.

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ٣٦، ٥٣، ٦٢ ـ ٦٣، ٧٩، ٩٦، ١١٩.
(٦٣) انظر: المصدر السابق: ٤٦، ٥١، ٥٦، ٩٩، ١٠٤.
(٦٤) انظر: المصدر السابق: ٣٦، ٦٣، ١١٨ ـ ١١٩.
(٦٥) انظر: المصدر السابق: ٨٩. وانظر أيضاً: التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ١٥٢.
(٦٦) ابن الغضائري، الرجال: ٣٨؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٦٩.
(٦٧) يعرف بعناوين من قبيل: (كذّاب، وضّاع للحديث، غير معتنى به، وأحاديثه لا يُعتدّ بها). انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٠.
(٦٨) قال النجاشي بشأن (عمارة بن زيد): (أبو زيد الخيواني المصري)، ثم أضاف قائلاً: (لا يعرف من أمره غير هذا). انظر: رجال النجاشي: ٣٠٣.
(٦٩) قال والد ابن الغضائري (حسين بن عبيد الله) أنه سمع هذا الخبر من أحد أصحابنا (الشيعة). انظر: النجاشي، المصدر نفسه.
ابن الغضائري، الرجال: ٧٧ ـ ٧٨.
(٧٠) وعلى الرغم من هذه الحقيقة قام محمد بن جرير بن رستم الطبري في كتابه (دلائل الإمامة) بنقل الكثير من الروايات عن هذا الشخص المختلق (عمارة بن زيد)، للأسف الشديد ـ كما نجد ذلك في: ٨٤، ٨٦، ١٠٤، ١١٣ ـ ١١٤، ١٥٨، ١٨٦ ـ ١٨٧، ٢١٢. وقد تمّ تصحيف هذا الاسم في بعض الأسانيد بـ (عمارة بن زيد).
انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٠.
(٧١) المصدر السابق: ٦٣؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ١٦٢.
(٧٢) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٦٣.
(٧٣) يرى بعض علماء أهل السنّة أن تساهل الراوي في أمر الحديث يُعَدّ من المراتب الخفيفة في التجريح. (انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ١١١؛ وانظر: عبد الله المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٣٠٧، ط١، قم، ١٤١٢هـ).
(٧٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٣٨، ٩٣ ـ ٩٤.
(٧٥) انظر: المصدر السابق: ٣٩، ٤٨، ٩٦ ـ ٩٧.
(٧٦) انظر: المصدر السابق: ٤٤، ٩٣ ـ ٩٤.
(٧٧) انظر: المصدر السابق: ٥٢.
(٧٨) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢١؛ السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٨٩، ٩٣.
(٧٩) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٩.
(٨٠) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٣٨؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٦٩.
(٨١) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥٢.
(٨٢) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٨.
(٨٣) انظر: القسم الثاني عشر من هذه المقالة.
(٨٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥٢.

(٨٥) المصدر السابق: ٨٧.
(٨٦) المصدر نفسه.
(٨٧) انظر: نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٢٠؛ النوبختي، فِرَق الشيعة: ٤٣ ـ ٤٤، ٧٤، ٨٢.
(٨٨) انظر: نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٢٤، (بتلخيص).
(٨٩) انظر: رجال ابن داوود الحلّي: ٢٤٢، النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٣١، ٣٩٢، ٤٠٦؛ أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٤٣ ـ ٢٦١؛ نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٠٤ ـ ١٠٧؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٩٠، ٥٧٧، ٥٨٥ ـ ٥٨٦.
(٩٠) ابن الغضائري، الرجال: ٨٨؛ وانظر أيضاً: الطوسي، اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٧٦.
(٩١) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ١١٢.
(٩٢) انظر: المصدر السابق: ١٢٦.
(٩٣) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٣٠.
(٩٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٠.
(٩٥) انظر: المصدر السابق: ٣٧.
(٩٦) انظر: المصدر السابق: ٣٨.
(٩٧) انظر: المصدر السابق: ٩٢.
(٩٨) انظر: المصدر السابق: ٩٩.
(٩٩) من ألفاظ التجريح الدالّة على غلوّ الشخص. (انظر: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٢٠٩، تحقيق: عبد الحسين محمد عليّ البقّال، ط١، قم، ١٤٠٨هـ؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٣٠٥).
(١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٧٦ ـ ٧٧.
(١٠١) انظر: المصدر السابق: ٧٧.
(١٠٢) انظر: المصدر السابق: ٧٩.
(١٠٣) رجال النجاشي: ٢٥٥.
(١٠٤) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥١ ـ ٥٢؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٧٣.
(١٠٥) رجال النجاشي: ٦٠ ـ ٦١.
(١٠٦) انظر: التستري، قاموس الرجال ٣: ٢٧١؛ الكليني، الكافي ١: ٢٤١ ـ ٢٥٢، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٣، طهران، ١٣٨٨هـ.
(١٠٧) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٦٧.
(١٠٨) انظر: رجال الخاقاني: ٥٦، ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٦١، ١٧١، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط٢، قم، ١٤٠٤هـ؛ السبحاني، كليات في علم الرجال: ٩٣، مقتبساً ذلك من كلام الوحيد البهبهاني في كتابه (الفوائد الرجالية)، المطبوع في آخر رجال الخاقاني؛ التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٦؛

التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣، حيث بين رأي الوحيد البهبهاني، وعمد إلى نقده.
(١٠٩) السبحاني، كليات في علم الرجال: ٩٨.
(١١٠) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٨. كما يصدق هذا الأمر على رجال النجاشي في الفهرست ورجال الشيخ الطوسي المعاصرين لتلك الفترة أيضاً. والذي ميَّز منهج ابن الغضائري هو اختبار الآراء الرجالية الموجودة والمعروفة بشأن الرواة من خلال الدراسات الموسّعة بشأنهم وبشأن رواياتهم. الأمر الذي يعكس شدّة دقته واحتياطه وإخلاصه العلمي.
(١١١) ابن الغضائري، الرجال: ٥١.
(١١٢) وهو من خاصّة أصحاب الإمام الرضا، وكان زاهداً جليلاً في قدره، وكان ثقة في حديثه ورواياته. (انظر: الطوسي، الرجال: ٣٥٤؛ الطوسي، الفهرست: ٩٨).
(١١٣) ابن الغضائري، الرجال: ٥١.
(١١٤) المصدر السابق: ٩٣.
(١١٥) انظر: المصدر السابق: ١١١.
(١١٦) انظر: نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ٩٤، ٢٣١؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٢٣ ـ ٢٢٦.
(١١٧) ابن الغضائري، الرجال: ٢٠.
(١١٨) المصدر السابق: ٦٣.
(١١٩) انظر: الطوسي، الرجال: ١٣٥؛ رجال النجاشي: ١٧٠.
(١٢٠) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٦١؛ رجال النجاشي: ١٧٠.
(١٢١) انظر: ابن الغضائري: ٣٦.
(١٢٢) انظر: المصدر السابق: ٨٨.
(١٢٣) انظر: بداية هذا القسم؛ الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٨.
(١٢٤) انظر: الأنصاري، (ابن الغضائري)، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٤: ٣٦٢.
(١٢٥) انظر: العلاّمة الحلّي، إيضاح الاشتباه: ١٩، ١٦١، تحقيق: الشيخ محمد حسون، ط١، قم، ١٤١١هـ؛ رجال النجاشي: ٦٩، ٨٣.
(١٢٦) عبد الله الأفندي الإصفهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢: ١٣٢، تحقيق: أحمد الحسيني، قم، ١٤٠١هـ؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٠٥؛ السبحاني، كليات في علم الرجال: ٨٠.
(١٢٧) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٤١، تحقيق: علي محمد بجاوي، ط١، بيروت، ١٣٨٢هـ.
(١٢٨) انظر: محمد باقر البهبودي، معرفة الحديث: ٢٥٢، طهران، ١٣٦٢هـ.ش؛ الطوسي، الرجال: ٤٢٥؛ عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين ٤: ٢٥ ـ ٢٦، بيروت.
(١٢٩) انظر: رجال النجاشي: ٦٩؛ عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين ٤: ٢٥ ـ ٢٦.
(١٣٠) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٤٤٣.
(١٣١) ابن الغضائري، الرجال: ٤٣.

(١٣٢) انظر: المصدر السابق: ١٢٥؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٠٥؛ رجال النجاشي: ٤٥٩. ثم إنه إذا كانت المجهولية في العين (الوجود) كان الراوي (مجهول العين)، وإنْ كان مجهولاً في الصفة الظاهرية والباطنية كان الراوي (مجهول الحال).

(١٣٣) لم يكن هناك من ذكرٍ لهذه المسألة، وإنما شاع هذا الوصف بين المتأخِّرين، وكان أغلبها بتأثير من النزعة الأخبارية (انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٦٧).

(١٣٤) وفي ذكر الممدوحين كان ابن الغضائري وحده الذي ألّف كتاباً مستقلاً بعنوان (الثقات والممدوحين).

(١٣٥) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٥٥، ٦٧، حيث نقل هذا الرأي، وقام بنقده وردّه.

(١٣٦) انظر: القسم الأول والثاني من هذه المقالة.

(١٣٧) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٢.

(١٣٨) التستري، قاموس الرجال ١: ٥٥.

(١٣٩) انظر: المصدر السابق: ٣٠.

(١٤٠) انظر: رجال ابن داوود الحلّي: ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ محمد رضا المامقاني، تعليقات بر مقباس الهداية ٢: ١٦١، ط١، قم، ١٤١٣هـ (مصدر فارسي). ثم إنه يتّضح من هذا الكلام أن كتاب (الثقات والممدوحين) لابن الغضائري قد وصل إلى ابن داوود، وكان بحوزته بعد قرنين من تأليفه.

(١٤١) ابن الغضائري، الرجال: ٣٩.

(١٤٢) انظر: المصدر السابق. وانظر أيضاً: العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٦٣؛ رجال ابن داوود الحلّي: ٤٣؛ السيد مصطفى التفرشي، نقد الرجال ١: ١٥٥، ط١، قم، ١٤١٨هـ.

(١٤٣) رجال النجاشي: ٧٦.

(١٤٤) انظر: الطوسي، الفهرست: ٦٢.

(١٤٥) انظر: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٣٢٨ ـ ٣٣٢.

(١٤٦) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٤١؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٠١ ـ ١٠٣.

(١٤٧) انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٦٨. وفي ما يتعلّق باستقلال منهج ابن الغضائري انظر أيضاً: نعمة الله صفري فروشاني، جريان شناسي غلوّ / القسم الثاني، مجلة علوم حديث، العددان ١ ـ ٢: ١٥١ ـ ١٥٣.

(١٤٨) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٤١؛ الأردبيلي، جامع الرواة ١: ٤٧، قم؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٠١ ـ ١٠٣؛ الطوسي، الفهرست: ٦٥؛ رجال النجاشي: ٧٦.

(١٤٩) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٤١؛ التفرشي، نقد الرجال ١: ١١٧؛ العلاّمة الحلّي، خلاصة الأقوال: ٣٢٠.

(١٥٠) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٠٣.

(١٥١) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٣٠.

(١٥٢) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٩٣.

(١٥٣) انظر: المصدر نفسه.

(١٥٤) انظر: المصدر السابق: ٩٤؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٦٦ ـ ٦٧؛ رجال النجاشي: ٣٢٩.

(١٥٥) إن النقطة الجديرة بالتأمُّل هي أن ابن الغضائري ـ على الرغم من سائر الأصحاب والرجاليين الشيعة ـ ينظر إلى (محمد بن أورمة) بشكلٍ إيجابي، ويعمل على توثيقه؛ لأن الشيخ الطوسي يرى (محمد بن أورمة) ضعيفاً. (انظر: الطوسي، الرجال: ٤٤٨، الرقم ٦٣٦٢)، واعتبر رواياته مشتملة على التخليط والغلوّ. وقد نقل عن أبي جعفر ابن بابويه (الصدوق) كلامه ورأيه الذي أورد فيه تهمة الغلوّ إلى (محمد بن أورمة)، والقول بأنها غير قابلة للاعتماد، وأن العمل بها غير جائز. (انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٢٠، الرقم ٦٢٠). كما أن النجاشي قد اكتفى بمجرّد نقل الأقوال المختلفة بشأن اتهامه وبراءته، دون إبداء رغبة في تبرئة (محمد بن أورمة)، وقد أضاف إلى ذلك قائلاً: (إن كتبه صحيحة، باستثناء التفسير الباطني المنسوب له، والممتزج بالصحيح والسقيم). (انظر: رجال النجاشي: ٣٢٩، الرقم ٨٩١).

(١٥٦) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ١١٠ ـ ١١١.

(١٥٧) انظر: المصدر السابق: ٦١؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٠٦.

(١٥٨) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٦٢؛ الطوسي، الفهرست: ١٣٠.

(١٥٩) انظر: التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٩٦.

(١٦٠) ابن الغضائري، الرجال: ٦٢.

(١٦١) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٢٠.

(١٦٢) انظر: رجال النجاشي: ١٧٤ ـ ١٧٥.

(١٦٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٨: ٢٧٩، ٢٨٣.

(١٦٤) انظر: الخواجوئي، الفوائد الرجالية: ٢٨٤.

(١٦٥) انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٧٤.

(١٦٦) انظر: الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢١؛ المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٧٢.

(١٦٧) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٧٢، حيث قبل برأي الوحيد البهبهاني في الفوائد الرجالية: ٤٩، وعمل على نقله وبيانه.

(١٦٨) انظر: رجال الخاقاني: ١٠٢.

(١٦٩) انظر: المصدر السابق: ١٤٨.

(١٧٠) لقد ناقش كاتب هذه السطور هذا الأمر في مقالةٍ مستقلّة، واستدلّ على صحّة واعتبار نسبة كتاب (الضعفاء) أو (الرجال) إلى ابن الغضائري.

(١٧١) الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢٢.

(١٧٢) انظر: التستري، الأخبار الدخيلة ٢: ٤٤٣، ٦٦٣.

(١٧٣) الجلالي، مقدّمه بر رجال ابن الغضائري: ٢١.

التجديد الديني بين الاتجاه الراديكالي والحداثوي

دراسةٌ ونقد

د. السيد صادق حقيقت[*]

ترجمة: علي عبّاس الوردي

في إطار حديثنا عن دور الدين ومَدَياته، وبتبع ذلك عن الفكر السياسي الشيعي، يصطفّ اتجاهان أحدهما مقابل الآخر، وفي هذا السياق لا بُدَّ أن تكون للتجديد الديني كلمة بهذا الصدد، ولا بُدَّ له أن يسجل موقفاً، إما سلبياً أو إيجابياً، إزاء كلّ واحد من الاتجاهين.

وتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على أهم مرتكزات هذين الاتجاهين، وملاحقة نقاط الضعف التي تعتورهما، عبر محاولة نقدية جادة، لتصل في نهاية المطاف إلى اتجاه تلفيقي بديل، يعرف بـ «نظرية التلفيق»[1]، ويضمّ نقاط القوة التي يتّسم بها كل واحد منهما.

والفرضية التي تقوم عليها الدراسة الحالية هي أن سر نجاح التجديد الديني يكمن في محاولته النقدية لكلٍّ من الاتجاهين: الشمولي (الراديكالي)؛ والتجزيئي (الحداثوي). وبدون محاولة النقد والتلفيق هذه لن يثمر التجديد الديني، بل لا يصح وصفه بالتجديد الديني أصلاً. كما أنه ليس بإمكان التجديد الديني الذي يتمحور حول التقليد والتجديد إغفال جميع محاولات التجديد، كما أغفلها المنهج الراديكالي، كما ليس بإمكانه إغفال سائر محاولات التقليد، كما أغفله بعض روّاد التجديد. ومن هذه النقطة تحديداً يتبلور تعريف «التجديد الديني»، الذي هو

(*) باحثٌ بارز في الشؤون الدينيّة والفكر السياسي، وأستاذٌ مُشْرف وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المفيد في إيران.

عبارة عن رؤية جديدة للدين لا يقتصر اهتمامها على السنّة والتراث والتقليد، إنّما يشمل منتجات العلوم البشرية والحداثة والتجديد أيضاً.

الاختلاف بين الاتجاهين: الشمولي (التقليدي)؛ والتجزيئي (الحداثوي)

أبرز ما يميّز الاتجاه الشمولي التقليدي عن الاتجاه الحداثوي التجزيئي هو أن الأول يرى أنّ للدين في كل واقعة حكماً، بما في ذلك القضايا الاجتماعية والسياسية؛ بينما يحصر الاتجاه الثاني دائرة الدين في مسألة المبدأ والمعاد فقط. يُضاف إلى ذلك أن تكون راديكالياً أو حداثوياً فهو أمرٌ نسبي يتفاوت شدّةً وضعفاً، وبمعنى أدقّ بإمكاننا المقارنة بين الاتجاهين بالموارد التالية(٢):

١ـ **دائرة أو مساحة العقل البشري**: يعتبر العقل مستقلاً في إطلاق الأحكام لدى الحداثويين، فيما يعتبر ناقصاً قاصراً في نظر الراديكاليين. ففي رأي الراديكاليين إن الانسان موجودٌ غائي، مركب من جسمٍ وروح، يفتقر إلى نمطين من الحاجات: **الأولى**: مادية؛ **والأخرى**: معنوية، وكماله يكمن في تأمين حاجاته المعنوية، هذا من ناحية. ومن ناحيةٍ أخرى فإن عقل الإنسان وحده قاصرٌ عن إدراك وتشخيص وتأمين حاجاته المعنوية، وبالتالي برزت الحاجة إلى المرشد أو الهادي(٣).

ومهمة الهداية هذه لا يتولاّها سوى مَنْ كان لديه إلمامٌ تامّ بحاجات الإنسان ومكامن سعادته، وليس من أحدٍ يتوفّر على ذلك سوى الله سبحانه وتعالى. ولأجل ذلك بعث الله سبحانه النبيين والمرسلين، وشرّع الدين؛ لطفاً منه بعباده. فاحتاج العقل للأدلّة النقلية والسماعية أملاً في تحقيق السعادة(٤). كما تستدعي هذه الهداية التركيز على النفس الأمارة بالسوء، التي تبادر بالإنسان إلى الخطيئة، وتجعله عرضةً لكمائن الشيطان(٥).

أما الاتجاه الحداثوي التجزيئي فيرى للعقل استقلالاً في إدراك القضايا الاجتماعية، وذلك أنّ القضايا الاجتماعية تختلف عن العبادية بكونها جليّة غير مبهمة. وبالتالي فإن تجريد العقل عن الاستقلال لا يضعف أسس الدين فحَسْب، إنما يزلزلها أيضاً. يضاف إلى ذلك أن فهم النصّ الديني برمّته يتوقّف على معطيات العقل،

ولا يخفى أن معطيات العقل اليقينية تتقدَّم كل أنماط فهم النصّ الديني الأخرى.

٢ـ **كمال الدين وشموليته**: تضع بعض الرؤى الراديكالية «كمال الدين» و«شموليته» في صفٍّ واحد؛ وتنطلق من خلال كمال الدين لتصل إلى شموليته[٦]، وبموجب ذلك يعتبر الدين الإلهي ديناً كاملاً وشاملاً في الوقت نفسه، بمعنى أنه يلبي كافة حاجات الإنسان ومتطلباته، دنيوية كانت أم أخروية، مادّية أم معنوية، ويكتب له دستوراً كاملاً، ويرسم له منهجاً شاملاً[٧]. فيما يرى البعض أن شمولية الدين تقتصر على ما يضمن للإنسان سعادته الدنيوية والأخروية فحَسْب. أمّا الحداثويون فيميّزون بين «كمال الدين» وبين «شموليته»؛ فبالرغم من إقرارهم بكمال الدين، إلاّ أنّهم يحصرون هذا الكمال بحدود الرسالة السماوية والغايات المرجوّة منها[٨]. فدَوْر الدين لديهم لا يتعدّى حدود المبدأ والمعاد فحَسْب.

٣ـ **العلاقة بين العلوم الدينية وغيرها من العلوم الإنسانية**: بحَسَب الاتجاه الحداثوي، وخلافاً للاتجاه الراديكالي، فإن العلوم الدينية تدخل ضمن دائرة العلوم الإنسانية؛ وتتغذّى منها على الدوام[٩]. فالنصّ الديني حاله حال باقي النصوص يخضع لتعدُّد القراءات، ويتأثّر بطموح، وتوجُّهات، وخلفيات، واستفسارات، ومواقف القارئ، وبيئته الاجتماعية، ومرحلته التاريخية.

٤ـ **قراءة النصّ الديني**: انطلاقاً من كون الدين المصدر الأوحد والحصري للتشريع يعتقد الراديكاليون أنّه، وبالرغم من وجود القراءات المتعدّدة للدين، لا يمكن أن تصحّ سوى قراءةٍ واحدة من بين سائر القراءات، ولا يمكن الاستناد إلاّ إلى تلك القراءة[١٠]. أما المعارضون لهذا المبدأ فيقرّون بوجود القراءات المتعدّدة للنصّ الديني، ويعتبرون ذلك أمراً واقعاً، وجزءاً من تاريخ الفكر الديني لا يمكن إنكاره أو التغاضي عنه، وبالتالي لا يمكن إثبات مصدرٍ أوحد أو حصري لفهم النصّ الديني[١١]. كما يعتقد القائلون بالتعدُّدية أنّ رفض التعدُّد وإرجاع الجميع إلى الوحدة، مضافاً إلى كونه أمراً مستحيلاً، مرفوضٌ بلا شكٍّ.

٥ـ **حجّية الفقه السياسي**: يقول محمد عابد الجابري: إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة

فقه[١٢]. كما يرى لمبتون أنّ الفقه السياسي «أكثر أسلمةً» إذا ما قورن بالفلسفة والرسائل السياسية[١٣]. خلافاً للحداثويين الذين يرَوْن أن الفقه السياسي عقيمٌ إلى حدٍّ ما. فالاتجاه الحداثوي التجزيئي يرى أن الأحكام السياسية أحكام زمانية ـ مكانية؛ ولذا فالكثير من الأحكام الفقهية (كحكم قطع يد السارق ورجم الزاني وغيرها) لا تجد لها موضوعاً في يومنا هذا، وإنّما هي أساليب اختصّت بزمان ومكان محدّدين. فالأساليب لا بُدَّ أن تتناغم مع طبيعة المجتمع[١٤]، ومع المرحلة الزمنية الخاصة. فهدف النبيﷺ من تشريع الحدود لم يكن لأجل كبح السلوك السلبي بحدّ ذاته، كالزنى وغيره، إنما لأجل الحدّ من استفحال أنماط السلوك السلبي في ذلك العصر. وبحَسَب هذا الرأي فإنّ الأدلة والقرائن التأريخية تشير إلى أن جميع التدابير السياسية في عهد الرسول، كالبيعة والشورى، تدخل ضمن الإطار نفسه، وبالتالي لم يكن النبي الكريمﷺ بصدد إنشاء نظام سياسي محدّد، وإنّما كان يسير وفقاً للعدل بمفهومه المتعارف في ذلك الوقت[١٥].«في عالم السياسة تتزلزل القواعد العقلية، ويتعسّر الدليل الاجتهادي، ويتحرّك الجميع في منطقة الفراغ. وبالتالي لا بُدَّ من اعتماد نظامٍ قائم على أساس «العدل والرحمة»». فالفقه يشبه الطبيعيات (أي العلوم الطبيعية) في الماضي، قد نضبت مصادره، وأصبح يعاني على أكثر من صعيد: كونه بشرياً، ناقصاً، تابعاً، وليس مؤسّساً أو شاملاً، متحايلاً (كعلم القانون)، كما أنه ظاهري، يتوافق مع الأخلاق والسجايا السطحية، مستهلك للمعطيات الأيديولوجية والأنثروبولوجية والأنطولوجية والسوسيولوجية، محدود (برفع الخصومات)، كما أنه متأثّر بالواقع الاجتماعي، ويتمحور حول التكاليف، ويعتمد المصالح أو الملاكات الخفية، حتّى في الأحكام الاجتماعية (الفقه التقليدي)[١٦].

٦ـ **تطبيق الأحكام الشرعية**: من وجهة نظر الراديكاليين (الشموليين) إن رسالة الدين وأهدافه لا تتحقّق عبر التعاليم والأحكام التي تضمن للناس سعادتهم فحَسْب، إنما تتحقق بتطبيق هذه الأحكام على أرض الواقع. لذلك فإنّ أحد أبعاد رسالة النبي الخاتم تمثّلت في إنشاء حكومة كأداة لتطبيق الشريعة. وهكذا الحال في عصر الغيبة أيضاً، إذ تمّ تنصيب أشخاص من قِبَل الأئمة، وهم: الفقهاء الجامعون

للشرائط، مخوَّلين تولّي السلطة وإصدار الأحكام[١٧]. أما الاتجاه الآخر فيرى أن رسالة الدين الحقيقية لم تكن مهمتها رسم معالم الحياة للفرد أو المجتمع، إنما أحال الشارع هذا الأمر إلى العقول البشرية، وبالتالي أحجم الدين عن التدخُّل في هذه الأمور إلاّ ببيان الحدّ الأدنى لبعضها. وبحَسَب هؤلاء فإنّه من المستحيل إصدار أحكام ثابتة لمثل هذه الأمور؛ وذلك بسبب تاريخانية الأحكام الشرعية من جهة؛ وتطوُّر الموضوعات الاجتماعية من جهةٍ أخرى[١٨]. بناءً على ذلك فإن أول مبدأ أو تحدٍّ يواجه الشريعة وأحكامها هو تاريخانية الأحكام، بمعنى اختصاصها بزمانٍ ومكان محدَّدين. ولو تجاونا هذا التحدّي، ولم نأخذه بنظر الاعتبار، فإنّ الطابع العامّ للأحكام الاجتماعية والسياسية هو الإمضاء، لا التأسيس، أو على الأقلّ النظر العرفي ومبنى العقلاء، وبالتالي فالشارع لم يتعمَّد تأسيس أحكام جديدة في هذا المجال[١٩].

الاتجاه الشمولي الراديكالي، نقدٌ وتحليل

المبادرة بدراسة وتحليل الاتجاهين النصّي والـ (ما وراء نصّي) قد تساهم إلى حدٍّ كبير بتمهيد السبيل لظهور وبلورة نظرية التلفيق [وهي النظرية التي تتولى التلفيق بين الاتجاهين: الراديكالي؛ والحداثوي]. فنقاط الضعف لدى الاتجاه النصّي هي نقاط قوّة لدى الاتجاه الـ (ما وراء نصّي). والعكس صحيح أيضاً. فإنْ كنّا نتأمّل أن تغطّي أحكام الدين كل جوانب الحياة وأبعادها ففهمنا هذا للدين هو فهمٌ راديكالي شمولي، يتمخّض عن القول بكمال الإسلام وخاتميته. فالدين الذي يدّعي أنّ له في كل واقعة حكمٌ، وأنّه يغطي جميع متطلّبات المسلم، ويحدّد أبسط أنماطه السلوكية، كيف لا يسجِّل موقفاً إزاء أهمّ القضايا التي تهمّ البشر على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية؟! وبهذا الصدد يقول مرتضى مطهّري، الذي كان ـ على ما يبدو ـ أحد الشخصيات التي تبنَّت هذا الاتجاه: «إنّ الإسلام يغطي كافة شؤون الحياة البشرية. ففي الإسلام نجد القوانين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو دينٌ جاء ليؤسّس دولةً، ويدير حكومة»[٢٠].

وفي سياق حديثه عن الاستدلال على أن قاعدة (كرامة الإنسان) لا تجري إلاّ

في المستحدثات يشير «ناصر مكارم» إلى أنّ الدين قد تكفّل ببيان كلّ شيء، حتى أنّه بيَّن لِمَنْ يريد أن يكتب رسالةً طريقة كتابة الرسائل، وآلية عنونتها، وكيفية البدء بها[٢١].

ومن خلال الرؤية الراديكالية المتقدّمة نجد أن ما هو ثابت وغير تاريخي قد تحوّل إلى تاريخي، وما هو تاريخي قد أصبح ثابتاً. فطريقة تدوين الرسائل هي قضية نسبية، ومرتبطة بتاريخ معيّن، وتختلف بحَسَب الأعراف والتقاليد، بينما «قاعدة الكرامة» هي قاعدةٌ ثابتة، غير مقيَّدة بزمان أو مكان محدَّدين؛ وتعتبر دليلاً غير نصّي متقدِّم على التشريع، وليس بوسع الدين أن يتقاطع معها، بل يستحيل ذلك. يقول عبد الله جوادي الآملي، والذي يعدّ أحد أبرز رموز التيار الشمولي الراديكالي: «على علماء الفيزياء والكيمياء والبيئة والجيولوجيا أن لا يَعُوا هذه العلوم دون أسلمتها»[٢٢].

ويرى «أن صناعة السفن في عهد النبي نوح هي أنموذج يُحتذى به لكافّة أنماط الصناعات البرية والبحرية والغواصات ـ المدنية وغيرها ممّا يستخدم لنقل البضائع ـ والصناعات الجوية وغيرها، وكذلك الحال بالنسبة لصناعة الدروع على عهد النبيّ داوود، فهي أنموذج لصناعة الأسلحة الدفاعية وأسلحة الردع في عصرنا الحاضر»[٢٣].

إذن هو بطريق أَوْلى يعتقد أن للإسلام رأياً في كافّة القضايا الاجتماعية أيضاً.

لكنْ لا يخفى على القارئ أنه ما من دليلٍ، عقلي أو نقلي، يدلّ على أن صناعة السفن في عهد النبي نوح تعتبر أنموذجاً يحتذى به للصناعات البحرية في عهدنا هذا؛ والسببُ **أوّلاً**: ليس هناك شبه أو تماثل بين الصناعات البحرية المعاصرة وبين صناعة السفن قبل آلاف السنين؛ **وثانياً**: ليس هناك معلومات موثّقة تكشف آلية صناعة السفن من قبل النبي نوح.

إنّ العلاقة بين الراديكالية وبين أسلمة العلوم أمرٌ واضح. فجميع الراديكاليين يتبنّون مقولة أسلمة المعرفة؛ كما أنّ جميع الحداثويين يرفضون هذه المقولة جملة وتفصيلاً. مصباح اليزدي، وبالرغم من انتمائه إلى مجموعة الراديكاليين، أقلُّ حماساً في طرحه من جوادي الآملي، حيث يقول: «الدين لا يقول لك ماذا عليك أن تأكل، أو كيف تعدّ مائدتك، أو كيف تبني بيتك، لكنّه بلا شكٍّ ينهاك عن البناء

في الأرض المغتصبة. ولنأتِ على مثال الكحول: فآلية صناعة الكحول، والمواد المكونة لها، وأنواع الكحول، كلّ ذلك بحوث علمية لا دَخْل للدين بها»(٢٤).

والمغزى من هذا الكلام أن الدين ليست مهمته بيان المواضيع العلمية الصرفة، إنّما تقع هذه المهمة على عاتق العلم والعقل. لكنْ يبقى الأمر المهمّ هو أنّه مهما تقدّم العلم وتطوّر العقل البشري فإنّه لن يكون وحده قادراً على إدراك العلاقة بين عالمنا هذا وما يترتّب عليه من نتائج في عالم الآخرة(٢٥)، أي الجوانب القِيَمية المترتّبة على «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»(٢٦). إنّ تعقيد العلاقات وتوسّع دائرة أنماطها لا يتنافى مع ثبات القوانين العامة للإسلام(٢٧)، لذلك قال النبيّ الأكرم: «ما من شيءٍ يقرّبكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلاّ وقد أمرتكم به»(٢٨). فهو قد أخذ قيد «الإسلامي» في إجابات الدين: «إنّ رسالة الدين الأساسية هي بيان العقائد الصحيحة حول أهم القضايا الأيديولوجية (الرؤية الكونية)، وبيان القِيَم الحقيقية والأنظمة العلمية التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة؛ إلاّ أنّه وفي بعض الأحيان قد تتعرَّض المصادر الدينية لبعض المواضيع الطبيعية، وقضايا العالم والإنسان والمجتمع والتاريخ، فتتوثّق العلاقة بين أجزاء مهمة من العلوم الإنسانية وبين الدين، وبالتالي تصبح النظريات المستخلصة من النصوص الدينية حول الموضوعات الفلسفية والتجريبية والقانونية بمثابة الموقف الديني من هذه العلوم، ويصحّ حينها أن توصف كل مجموعة منتظمة من هذه العلوم بوصف «الدينية» أو «الإسلامية»، فيقال: «الفلسفة الإسلامية»، «الأيديولوجيا الإسلامية»، «الأنثروبولوجيا الإسلامية»، «الأخلاق الإسلامية»، «القانون الإسلامي»، «الاقتصاد الإسلامي»...، إلخ. وأبرز تأثير للدين على هذه العلوم هو التأثير الذي يتأتّى عبر نظامه القِيَمي(٢٩).

ويرى مصباح يزدي أن دائرة تأثير الدين يحدّدها الدين نفسه، وليس كلام المستشرقين. فهو ـ كما جاء في القرآن والسنّة ـ يشمل الجوانب الاجتماعية والسياسية(٣٠). وهذا لا شَكَّ فيه بطبيعة الحال؛ إذ العديد من الآيات تتعرّض للجوانب الاجتماعية والسياسية، فتجد في القرآن والحديث إسهاباً حول صلاة الجمعة، ومسألة

الولاية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والديات، وغيرها. إلاّ إنّ أساس الموضوع هو هل أنّ هذه الأحكام [الاجتماعية والسياسية] تمتدّ عبر الزمان والمكان أم تعتبر أحكاماً زمنية وتاريخية اختصّت بزمانٍ ومكان محدّدين؟ من هنا كان الرجوع للقرآن والسنّة بمثابة الدَّوْر في هذه المسألة؛ وذلك لأنّ أصل الموضوع يتمحور حول هذه النصوص الدينية نفسها.

إنّ الاتجاه النصّي يذهب مباشرةً إلى القرآن والسنّة. وإذا كان الاتجاه الـ (ما وراء نصّي) يبحث موضوعة العدالة وحقوق الإنسان خارج دائرة الدين فإنّ النصّيين يتمتعون بنقطة القوّة هذه، وهي أنّهم لا يغادرون النصّ الديني بأيّ حال، محاولين اقتناص موقف الشارع المقدَّس. فمن ناحيةٍ يعتبر القرآن الكريم قطعي السند وظنّي الدلالة، وتعتبر الأخبار ظنّية السند قطعية الدلالة؛ ومن ناحيةٍ أخرى قد ترك النبي ﷺ لأمّته أمرين في غاية الأهمّية (إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي)، لا يفترقان حتّى تقوم الساعة، يكمِّل أحدهما الآخر، فالأئمة مفسِّرون للقرآن، وعليّ عليه السلام بمنزلة القرآن الناطق؛ ومن ناحية ثالثة إن تنقية الأخبار من الغثّ والسمين بحاجةٍ إلى متخصِّصين في هذا المجال، وهنا يأتي دَوْر الفقيه الذي يحاول الاستعانة بعلم الرجال والدراية لهذا الغرض. لذلك كان من الطبيعي أن يظهر فرعٌ جديد في الفقه وفي علم السياسة يُسمى بـ (الفقه السياسي). وعليه فالناحية الإيجابية في الاتجاه النصّي تتمثّل في الإبقاء على الباب مشرّعاً لمراجعة النصوص الدينية، ومنح الفقه حجّيةً حتّى في المجال الاجتماعي. وهناك أمرٌ آخر أيضاً يدعم موقف الاتجاه النصّي، وهو السجالات البيزنطية التي كثيراً ما تحدث في الأطر السياسية والاجتماعية. فعلى سبيل المثال: استمرّ السجال بين الليبراليين والاشتراكيين لعقود من الزمن، دون أن يتمكن الليبراليون من التحوُّل إلى الاشتراكية، ولا استطاع الاشتراكيون التحوُّل إلى الليبرالية؛ والسبب يكمن في عجز الطرفين عن إقامة الدليل البرهاني وإلقاء الحجة على بعضهما، فالاستدلال الذي سيق ضمن السجال لم يكن سوى جَدَلٍ بيزنطيّ، وكأنّ بعض فلاسفة السياسة بلور في عقله مجموعة من الفرضيات، وأراد أن يحمل الطرف الآخر على قبولها كبرهانٍ قاطع لا شكَّ فيه ولا رَيْب.

وفي المقابل يفتقد الاتجاه النصّي لبعض نقاط القوّة التي يتميّز بها الاتجاه الـ (ما وراء نصّي)، كالاهتمام بالبراهين العقلية، وقضية الحُسْن والقُبْح العقليين، والبحوث المنهجية، والبنيوية. ومن ناحيةٍ أخرى يجد الاتجاه الـ (ما وراء نصّي) نفسه في غنىً عن العودة إلى القرآن والسنّة، في حين أن النصوص الدينية على الأقلّ قد تضمَّنت رسم الخطوط الكلّية في العديد من الموارد.

ومن الجدير الإشارة إلى أنّه لا يوجد ما يسمّى اتجاهاً نصياً بَحْتاً؛ فصحيحٌ أن النصّيين يعتمدون على القرآن والسنّة فقط، لكنْ من الواضح أن عودتهم إلى تلك النصوص لا تخلو من خلفيات وافتراضات ومعطيات سابقة ـ كما أشير إلى ذلك في بحث الهرمونيوطيق ـ. ففي كثير من الأحيان يعتقد المفسِّر نفسه مستلهماً من القرآن والسنّة مباشرةً على نحو الاستقلال، والحال أنّ هناك العديد من القَبْليات الذهنية تساهم في صياغة الرؤية لديه. وكما يقول مطهري: إنّ الفقيه الحضري والفقيه القروي لا يجتهدان بنحوٍ واحد؛ فالفقيه القروي يقرأ النصّ القرآني بأفقٍ محدود ضمن ما ألهمته بيئته القروية، فيما الفقيه الحضري يفهم النصّ القرآني بأفق أوسع ضمن بيئته الحضرية. وكذلك يختلف مستوى الفهم للقرآن الكريم بين الفقيه الحضري والفقيه المجدِّد...، وهكذا.

الاتجاه التجزيئي أو الحداثوي، نقدٌ وتحليل

ينتشر الاتجاه الحداثوي في الغالب بين طبقة المثقّفين الدينيين. وبالرغم من عودة بعض المفكّرين الإسلاميين إلى النصوص الدينية، إلاّ إن المنحى السائد بينهم في ما يرتبط بالمجال الاجتماعي والسياسي هو البحث خارج دائرة النصّ الديني ـ ضمن الدائرة العقلية والعلمية ـ، بدلاً من العودة إلى الآيات والأخبار. وبناءً على هذه الرؤية تتحجّم دائرة الدين لتشمل العلاقة بين الإنسان وربّه فقط، أمّا باقي القضايا (كالاجتماعية وغيرها) فيتكفّل بها العقل البشري. وليس ثمة اختلاف مهمّ بين الإسلاميين وغيرهم في أن منشأ الأحكام الاجتماعية هو سيرة العقلاء. وبالنسبة إلى القضايا التي يكون العقل البشري قادراً على حَسْمها فإنّ الدين يبقى بمنأىً عن

التدخُّل فيها، كما يذهب إلى ذلك مهدي بازرگان، الذي كتب: «كما أنّ الدين لم يأتِ ليعلِّمنا الطبخ أو البستنة فكذلك لم يأتِ ليتدخّل في القضايا السياسية والاجتماعية، إنما ترك لنا البتّ فيها»[٣١]. وبرأي سروش فإنّ الغاية من الفقه هي فكّ النزاعات، وبالتالي لن يحين دَوْره إلاّ حين تتزاحم القوانين أو تصطدم المصالح ببعضها. ويضيف: إنّ دور الدين يتلخّص في: تأهيل الكون وجعله ميسّراً للبشر، وحثّ البشر على خوض التجربة الدينية، وتقديم التفسير الصحيح لهذه التجربة، وإثراء الحياة البشرية ومنحها بُعْداً معنوياً، وتشجيع المكارم الخلقية، وإثارة دفائن العقول التي باستطاعة العقل دَرْكها على نحوٍ مستقلّ (كالتصديق بوجود الخالق)، وإيصال الإنسان إلى أمور قد يتأخّر في إدراكها فيما لو استقلّ بذاته في المسير نحوها (كالصوم والحياة الأخروية)[٣٢]. وبحَسَب سروش، الأمور السياسية (والاقتصادية والاجتماعية) ليست دينية بحدّ ذاتها؛ ومن غير الصحيح أن نتأمَّل من الدين أن يصدر لنا أحكاماً اجتماعية، أو يبين لنا كيفية إدارة المجتمع، أو آلية السيطرة على التضخُّم. فالدين يمثِّل علاقة الإنسان بربّه، وليس دستوراً أو قانوناً شاملاً لتنظيم الحياة البشرية. وبرأيه، العلمانية ليست سوى علمنة وعقلنة آليات تدبير شؤون المجتمع، والدين والعلم مقولتان مختلفتان، لكنّهما غير متضادتين[٣٣].

ويحاول الـ (ما وراء نصّيون)، بشتّى السبل، إبطال حجّية الفقه السياسي، وتضييق دائرة الفقه، وجعله محصوراً في الأحكام العبادية فقط. فسروش يرى أن العدل وحقوق الإنسان أمران خارجان عن دائرة الدين جملةً وتفصيلاً. فهو يرى أن الفقه يتّصف بعشر صفات، منها: كونه علماً تبعيّاً، ودنيويّاً، وقابلاً للتحايل، ومختصّاً بالظواهر، وموافقاً للأخلاق السائدة، وقابلاً للتسويق المحلّي، ومحدوداً، ومتأثّراً بالبنية المجتمعية، ويتمحور حول التكليف، ومبنيّاً على المصالح الخفية[٣٤]. ويرى سروش أنّه كما ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى أن مبادئ علم الاقتصاد هي أمرٌ ديني، فيما علم الاقتصاد أمرٌ خارج عن دائرة الدين، كذلك بالإمكان الاستعانة بدراسات القانون الفطري والطبيعي لمرتضى مطهّري للبتّ في أمر السياسة، وبناءً على ذلك تكون الولاية وغيرها من القوانين الفطرية والطبيعية شأناً من شؤون الناس؛

ممضىً من قِبَل الله. وبالتالي موضوعا الولاية والحكومة ليسا شأناً فقهياً، إنما يدخلان ضمن دائرة علم الكلام وعلم الأديان. يضاف إلى ذلك أنّ منظومة الحكومة تتوقّف على إقامة العدل، والعدل بطبيعة الحال ليس أمراً دينياً. وعليه، بالرغم من كونهما محاطين بلباس الدين، إلاّ أن الحكومة والولاية يتوقّفان على العدل، الذي هو أمرٌ لا ينتمي إلى الدين. من هنا قد يصحّ تشبيه الفقه بقواعد اللغة، وبالتالي يكون الأجدى بالفقيه أن لا يتورّط بالنظام الإقطاعي[٣٥].

ويعتقد الحداثويون أن الموضوعات السياسية والاجتماعية منذ البدء لم تكن جزءاً من الدين، كي تريد الآن أن تنفصل عنه. وبالتالي لو تناولت النصوص الدينية شيئاً من القضايا الاجتماعية فهذا من باب الإشارة إلى بعض المبادئ الإنسانية لا غير، وليس من باب عدّها مواضيع إلهية مقدَّسة. وما يؤيّد ذلك أن الكثير من الأديان السماوية (وخصوصاً النصرانية) لم تتعرَّض للقضايا السياسية والاجتماعية. ولو أردنا أن نصوغ استدلالاً منطقياً على ما مرّ آنفاً نقول: لو كان التدخّل في القضايا الاجتماعية جزءاً من مهامّ الدين لكانت سائر الأديان السماوية (وخصوصاً النصرانية التي سبقت الدين الإسلامي) قد تناولت ذلك، والحال أنه لم يكن الأمر كذلك. ولا يمكن نقض الاستدلال المتقدِّم بأصالة استمرارية الأحكام [حلال محمد حلال إلى يوم القيامة...]؛ إذ إنّ المدّعى هو أنّ القضايا الاجتماعية لم تكن يوماً ضمن دائرة مهام الدين (حتّى في زمن الرسول المكرَّم نفسه) كي نريد إثبات استمراريتها عبر الأزمان المتعاقبة. والقول بأصالة استمرارية الأحكام، وشمولنا بذات الخطاب الذي خوطب به المسلمون الأوائل، إنما يكون مجدياً فيما لو كان المقابل مقرّاً بشمول النصوص المقدّسة التي ذُكرت في صدر الإسلام للأحكام الاجتماعية. وللإجابة عن ذلك نقول: إنّ القرآن نصٌّ غيبي نزل به الوحي، وبالعودة إلى هذا النصّ أو غيره من النصوص الدينية بالإمكان ملاحظة اهتمامها بالقضايا الاجتماعية. فعلى سبيل المثال: ورد في الخبر أنّ الإسلام بُني على خمسة أركان، أحدها: «الولاية»، وهي تُعَدّ ركناً سياسياً واجتماعياً في الوقت ذاته. بناءً على ذلك يمكن رصد مدى أهمّية القضايا الاجتماعية في الإسلام من خلال الرجوع إلى الإسلام نفسه، وإلى كلمات الشارع المقدَّس، لذلك

يتضّح دَوْر الدين بشكلٍ أكبر كلّما تمت العودة إلى النصوص الدينية، وذلك بعد الفراغ من رصد الأدلة خارج الدينية.

وفي ذات السياق كتب محمد إقبال كتاباً بنوياً تناول فيه مسألة الوحي وختم النبوة. وطبقاً لنظريته إنّ فترة الوحي تنتهي عند مرحلة من مراحل تطوّر الحياة الإنسانية لم يصلها العقل البشري حتّى الآن. وإنّ فكرة انتهاء النبوة أو ختم النبوة لا تعني في نظر إقبال توقُّف أو انقطاع الرياضة الصوفية، التي يرى أنها تمثّل حقيقة من حقائق الحياة. وخلافاً للعالم القديم فالإنسان يستقبل رسالة الأنبياء معتمداً على ثلاثة مصادر للمعرفة: التجربة الجوّانية، والطبيعة، والتاريخ. وبهذا الصدد يكتب: «أما العقل الاستدلالي، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيداً لبيئته، فأمرٌ كسبي، فإذا حصّلناه مرّة وجب أن نثبت دعائمه ونشدّ من أزره، وذلك بكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه. إن النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها، وهو أمرٌ ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يُقاد منه»(٣٦).

وطبقاً لهذه النظرية، المتأثّرة بنظرية شلايرماخر ووليام جيمز(٣٧)، إنّ انتهاء فترة الوحي وختم النبوة تعني بلوغ الإنسان، وتركه ليعتمد في النهاية على وسائله هو، من عقل وتجارب جوّانية وبرّانية. ويقدّم علي شريعتي هو الآخر نظريةً قريبة من نظرية إقبال(٣٨). وبناءً على نظرية التلفيق لا تنافي بين بلوغ العقل وبين الاعتماد على الوحي والسبل المنوطة به، فبلوغ العقل لا يعني التخلّي عن الوحي، كما أن التمسك بالوحي لا يعني التخلّي عن العقل. فبالرغم ممّا بلغه العقل البشري من النموّ والتطوّر في عصرنا هذا يبقى بحاجةٍ ماسّة إلى الوحي في العديد من المجالات. وعلى سبيل المثال: بإمكان الشريعة [باعتبارها مصدراً وحيانياً] أن تقدّم حلولاً جَذْرية تحسم السجالات العقيمة التي تحتدم على طاولة الدراسات الاجتماعية.

وضمن حديثه عن تقسيم الفقهاء للأوامر والنواهي التشريعية إلى: إرشادية؛ ومولوية(٣٩)، كتب محمد مجتهد شبستري: «الاعتقاد بأنّ النبي مسؤولٌ عن إصدار كافّة الأحكام للمكلّف، وأنّها أحكام أبدية تستمر فاعليتها إلى يوم القيامة، هو

اعتقادٌ يستلزم منه القول بشمول هذه الأحكام ـ التي هي عبارة عن مجموعة أوامر ونواهٍ ـ للناس كافّة. والواقع أنّ طبيعة هذا الفهم للأوامر والنواهي التي يتضمَّنها الكتاب والسنّة ينسجم مع هذا الاعتقاد.

ومثل هذا الكلام ينسحب أيضاً على تحديد أفق الشريعة ومَدَياتها؛ فإنْ كان مقتضى الأصول الفلسفية والكلامية الالتزام بأنّ مهمة النبيّ تقتضي التدخّل في كافّة تفاصيل حياة المكلّف ـ كالدعاء والعبادة والمعاملات والسياسة والاقتصاد ـ عندئذٍ تصبح جميع الأوامر والنواهي الصادرة عنه مولوية، في حين مَنْ يقصر دور الأنبياء على تحديد «ما يجب» و«ما لا يجب» في مجال الأصول الأخلاقية فقط عليه الالتزام بأن أغلب الأحكام المعاملاتية والسياسية والاقتصادية أحكامٌ إرشادية تتفق مع سيرة العقلاء في عصر صدور النصّ فحَسْب؛ وبالتالي التمسُّك بهذا الرأي يجعل صاحبه مخوّلاً سلوك طريق مختلف في عصرنا الحالي»[٤٠]. وقد يبدو ما ذهب إليه شبستري من توظيف للهرمنيوطيقا مبهماً بعض الشيء، وذلك بالنظر لتعدُّد أنماطها، مضافاً إلى قصور ذلك عن إثبات مدّعاه. فغاية ما حقّقه استدلاله هو مدخلية الزمان والمكان والمفاهيم القَبْليّة في فهم النصّ، وهذه النتيجة بطبيعة الحال لا تؤدّي إلى إزاحة أو تقويض منظومة الفقه السياسي. يُشار إلى أن شبستري قد تأثَّر كثيراً بالمدرسة الهرمنيوطيقية الألمانية، ويصنّف ضمن مجموعة البنيويين؛ في حين يميل سروش إلى الفلسفة التحليلية بشدّة، ويصنَّف ضمن مجموعة النصّيين. وبالرغم من انتماء شبستري لطائفة البنيويين الهرمنيوطيقيين وسروش للنصّيين، لكنّ كلَيْهما من حيث المنهج الحداثوي التجزيئي ينتميان لفئةٍ واحدة.

وبالإجمال قد يصحّ القول: إنّ اعتماد البراهين العقلية والعلمية غير الدينية هو أحد إيجابيات الاتجاه الـ (ما وراء نصّي)؛ والإيجابية الأخرى لهذا الاتجاه قوله بالحُسْن والقُبْح العقليين. فالمعتزلة هو المذهب الذي يلتزم باتصاف الفعل بالحُسْن أو القُبْح لذاته، خلافاً للأشاعرة، وبالتالي يأتي حكم الشارع متأخِّراً عن الفعل، لا سابقاً له؛ فإنْ كانَ الفعل حسناً أمر به الشارع؛ وإنْ كان سيّئاً نهى عنه. في حين يرى الأشاعرة قصور العقل عن إدراك حُسْن الأفعال وقُبْحها، ويوكلون تحديد ذلك إلى الشارع؛ فإنْ

أمر بالفعل كان حسناً؛ وإن نهى عنه كان سيئاً؛ وإن أدخل الله عبداً الجنّة كان لحسنٍ أتى به؛ وإنْ أدخله النار كان لسيئةٍ اقترفها. أما الشيعة فيقفون إلى جانب العدلية في هذا الأمر، أي يلتزمون بالحُسْن والقُبْح العقليين. غير أنّ جمهور الفقهاء لديهم ـ وللأسف ـ لا يستثمرون الفوائد المتوخّاة من هذا الموضوع. لذلك حاول التجزيئيون الـ (ما وراء نصّيون)، كعبد الكريم سروش ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، سدّ الفراغ بتجديد تجربة المعتزلة، فهم يرَوْن أنّ تجديد تجربة الاعتزال من شأنه إحياء دَوْر العقل كمصدرٍ مستقلّ بذاته. وفي الوقت نفسه كان لا بُدَّ من: **أوّلاً**: ملاحظة سبب ميول بعض المعتزلة إلى الدكتاتورية في إطار الوعي السياسي؛ **وثانياً**: محاولة تجديد العقل الشيعي كخيارٍ أفضل، وكبديل عن تجديد الفكر المعتزلي في إطار «نظرية التلفيق».

أمّا الإيجابية الثالثة للاتجاه الـ (ما وراء نصّي) فهي اهتمامه بآليات وأدوات فهم النصوص الدينية. فمن المسلَّم أن كل قارئ للنصّ يمتلك مجموعة مفاهيم قبليّة، وهذه القبليّات كانت إحدى المحطّات التي استرعَتْ اهتمام الـ (ما وراء نصّيين) كثيراً، فلا يمكن للمفسِّر الذي يمتلك خلفية سياسية ديموقراطية أن يفسِّر القرآن بطابع ديكتاتوري، كما لا يمكن للديكتاتوريين تفسير القرآن بروح ديموقراطية، فالعقل يتأثر ببيئة الأسرة والتربية والثقافة السائدة. وهذا الأمر يسري على موضوعة الاجتهاد أيضاً، فالاجتهاد الحضري يختلف عن الاجتهاد القروي، والمجتهد ذو النشأة الحضرية يختلف بطبيعة الحال عن المجتهد ذو النشأة القروية. وبالإجمال هذه ثلاث إيجابيات تحتسب للاتجاه الـ (ما وراء نصّي)، ونقاط ضعف بالنسبة للاتجاه النصّي.

إنّ مشكلة الاتجاه التجزيئي الحداثوي تكمن في استغنائه عن الأدلة النصيّة في القضايا الاجتماعية والتي على شاكلتها (كالفقه السياسي). وما تستهدفه نظرية التلفيق أنّها تبقي الباب مشرّعاً للعودة إلى النصوص الـ (داخل دينية)، سواء أكانت تلك النصوص تفصيلية أم إجمالية مقتصرة على بيان الخطوط العامة. ولا يخفى أن الأدلّة الـ (ما وراء نصّية) والـ (خارج دينية) مقدَّمة رتبةً على الأدلة النصّية الـ (داخل دينية)، وبالتالي فإن توفّر النوع الأول من الأدلّة بخصوص القضايا الاجتماعية مثلاً

مقدَّمٌ على سائر الأدلّة من النوع الثاني. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأدلة الـ (ما وراء نصّية) لا تعتبر فصل الخطاب على الدوام، بمعنى أنّها غير قادرة على حسم سائر الموضوعات، وبالتالي تبقى الحاجة قائمة للأدلّة النصّية الـ (داخل دينية). ولأجل إضاءة المسألة أكثر نسرد عدداً من الموضوعات، على سبيل المثال لا الحصر:

١. **نظرية الوكالة**: تعتبر نظرية الوكالة التي ساقها مهدي الحائري في كتابه «الحكمة والحكومة» أحد الأمثلة البارزة على الاتجاه الـ (ما وراء نصّي). وبحَسَب هذه النظرية إنّ شرعية الحاكم تأتي من توكيل الشعب له، لا من تنصيبه من قِبَل السماء. وبرأي الحائري حتّى المعصوم ليس له شأن الولاية السياسية؛ لما يترتب على ذلك من الوقوع في محذور الدَّوْر الخفيّ. فامتثال الحكم أو عدم امتثاله أمرٌ متوقّف على وجود الحكم الوضعي، والوجود الوضعي للحكم متأخّر بطبيعة الحال عن إرادة تشريع الحكم، وبالتالي المسؤول عن تطبيق الأحكام لا بُدَّ أن يكون خارج دائرة الوضع والتشريع معاً. فلو أُنيطت مسألة تنصيب الحاكم (الولاية السياسية) بإرادة السماء للزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بمرحلتين، وهذا يعني القول بالدَّوْر المضمر أو الخفيّ، كما يصطلح عليه المناطقة[٤١].

وما تجدر الإشارة إليه هنا أنّه لو تمّ استدلال الحائري بخصوص «عدم إمكانية الجعل في التطبيق» لصحّ تقديم نظرية الوكالة على سائر النصوص التشريعية الساندة لـ «ولاية الفقيه». لكنْ كما سيتضح في بحث «العُرْف» هناك إشكالاتٌ عديدة أوردت على هذه النظرية[٤٢].

والحاصل، لو تمّ هذا الدليل الـ (ما وراء نصّي) للزم تقديمه على كافة الأدلّة النصيّة، لكنّه في الواقع قد أدحض بالعديد من الإشكالات، كما أسلفنا.

٢. **نظرية النظام الديموقراطي الديني**: الأمر الآخر يتعلّق بمحاولة عبد الكريم سروش تأصيل النظام الديموقراطي. فهو يرى أنّ الشعب يمتلك حقّ المراقبة والإشراف؛ لأنّ السلطة غالباً ما تكون عرضةً للفساد، وهذا الفساد لا تمنعه المقوّمات الذاتية للحاكم (كالعدل والتقوى وغيرها)؛ لأنّها قد تنقلب ضدّه بمرور الوقت. وبالتالي من يمتلك حقّ المراقبة والإشراف وعزل الحاكم لا بُدَّ أنْ يمتلك حقّ التنصيب أيضاً، فإنْ

كان الأمر كذلك فهذا يعني إثبات أحقّية الشعب بالحكم[٤٣]. ويؤدّي التسليم بهذا الرأي إلى زعزعة نظرية ولاية الفقيه، ببُعْدَيْها: الانتخابي؛ والتنصيبي، وتنتفي معها أيضاً الحاجة للعودة إلى النصوص التشريعية الدالّة عليها. ومع تفويض الحكم للشعب تنطوي صفحة نظرية الولاية، سواء بشكلها التنصيبي أو الانتخابي. وبكلمةٍ أخرى: لو تمّ استدلال السيد سروش المتقدِّم للزم حينئذٍ حمل الأخبار الدالّة على التنصيب أو الانتخاب على وجهٍ مختلف، لكنْ، وكما سيتّضح لاحقاً في إطار حديثنا عن «نظرية العُرْف»، ومن خلال ثلاث مقدّمات، الاستدلالُ المتقدِّم قد يصحّ من ناحية الشكل والهيئة، لكنّه سقيمٌ من ناحية المادّة والمضمون. ونذكّر القارئ الكريم بأنّنا لسنا هنا بصدد إثبات أو نفي النظريات المثبتة أو النافية لشرعية السلطة، إنّما غايتنا **بالدرجة الأولى** بيان تقدّم الأدلّة الـ (ما وراء نصّية) على الأدلة النصّية بشكلٍ علمي ومنهجي، **وثانياً**: إلقاء الضوء على بعض المشاريع الحداثوية التجزيئية، وإثبات قصورها في هذا المجال، ممّا يستدعي بقاء الباب مشرّعاً للرجوع إلى الأدلّة النصّية.

٣ـ العدل وحقوق الإنسان: الأمر الآخر الدال على تقدّم الأدلة الـ (ما وراء نصّية) على نظيرتها النصّية يتمثّل بموضوعي العدل وحقوق الإنسان. وبحَسَب سروش، العدل وحقوق الإنسان أمران عقليان يبحثان خارج دائرة الدين، وبالتالي ليس للفقه التدخّل في مثل هذه الأمور. وكما لا يخفى فالدين لا يُختزل بالفقه، كما أنّ البحث في النظام الديموقراطي الديني ليس بحثاً فقهياً[٤٤]، بل يعدّ العدل وحقوق الإنسان من جملة المواضيع الخارجة عن دائرة النصّ التشريعي أصلاً، ومن الخطأ إثقال كاهل الفقه بها. والعدل لا يؤخذ من الدين، إنّما يستساغ الدين لمراعاته العدل[٤٥]. والفقه علمٌ بشري، ناقص، متحايل ودنيوي، ظاهري، يتوافق مع الأخلاق والسجايا السطحية، مستهلك، محدود، خاضع للبيئة الاجتماعية ومتأثّر بها، متمحور حول التكاليف، ويعتمد المصالح والملاكات الخفية[٤٦]. وبرأي سروش، للديموقراطية أركان عديدة، أبرزها: العقلانية، وتحقيق الأغلبية، وحقوق الإنسان[٤٧]. وتحتلّ حقوق الإنسان بالنسبة إلى المثقّف الديني منزلة الشرف للإنسان. وبالتالي تجده يقاتل في الدفاع عن حقوق الإنسان، وكأنّه يدافع عن شرف الناس[٤٨]. والحال أنّنا كبشر ـ فقط لأننا بشر،

وليس لأمر آخر ـ لدينا حقوقٌ، وعلينا واجبات. وهذه الحقوق والواجبات تناط بنا بمعزل عن الدين، أي سواء وجد الدين أم لم يوجد، وعلى المرء الالتزام بها بغضّ النظر عن كونه ملتزماً دينياً أم لا. ولا شكّ أنّ هناك العديد من حالات التعارض بين حقوق الإنسان وبين التكاليف الدينية بشكلٍ عامّ، والفقهية بشكلٍ خاصّ ـ بالفهم المعاصر للفقه طبعاً ـ، وفي حال التعارض تقدَّم التكاليف الخارجة عن دائرة النصّ التشريعي على نظيرتها التشريعية[٤٩].

وقد تبدو الإشكالية التي ساقها سروش غامضةً بعض الشيء؛ إذ لا يعلم ما إذا كانت المشكلة في أصل حجّية الفقه أم بتضخّم المنظومة الفقهية، فهو لم يحدّد بشكلٍ واضح متى وأين يتمّ تقديم الأدلّة غير الدينية على الأدلة الدينية؟ لكنّه بشكلٍ عامّ يرى ضرورة أن يتمّ تناول موضوع حقوق الإنسان خارج الأطر الدينية، ويؤكّد على أن أهمّية الموضوع تكمن لدى التعارض بين الأدلّة، ولا نعني بذلك ـ والكلام لسروش ـ عجز الدين عن الإدلاء بدلوه[٥٠].

ومن خلال ما تقدَّم يتّضح أنّ سروش يعتقد بأنّه لا يمكن تقديم الأدلة غير الدينية إلاّ في حال التعارض بينها وبين نظيرتها الدينية، عندئذٍ تُقدَّم الأولى على الثانية. لكنّ الملفت أنّه في موضعٍ آخر يحرص وبشدّةٍ على إبقاء الفقه بعيداً عن السياسة، سواء وجد التعارض أم لم يوجد، فيقول: «لا يخفى أن دراسة أنظمة الحكم، من حيث تحديد الشخص الأجدر بالحكم، ومن حيث كيفية إدارة نظام الحكم، بالتأكيد ليس بحثاً فقهياً، إنّما هو بحثٌ يتصل بالفلسفة السياسية»[٥١]. لكنْ استناداً إلى نظرية التلفيق لو تسنّى الارتقاء بالفقه السياسي فلن يبقى هناك أيّ مبرّر لإبعاد الأدلّة التشريعية عن المحاور السياسية والاجتماعية. غير أنّ سروش يرى «أن موضوع حقوق الإنسان يعتبر مجرّداً عن الدين والفقه تجرّداً تاماً، وهو موضوع يتمّ تناوله في الفلسفة وعلم الكلام، بل يصحّ القول: إنّه موضوع ما وراء ديني، شأنه شأن الحُسْن والقُبْح والجبر والاختيار والتوحيد والنبوّة، فهذه جملة من المواضيع تتقدَّم على فهم الدين، وتسبق اعتناقه، وكذلك تؤثّر في طبيعة الفهم والاعتناق، فهي مواضيع خارجة عن دائرة الدين... فلا الليبرالية بإمكانها تغطية كافّة أبعاد حقوق الإنسان، ولا الدين

عبر مقولته الغربية تلك بإمكانه ذلك»[٥٢]. وطبقاً لعقيدة سروش، لا بُدَّ من البحث عن جذور هذه المواضيع عند دراسة حدود الدين وأبعاده وما يُتوخّى منه. إنّ رسالة الدين في ما يتّصل بحقوق الإنسان تتلخَّص برسم عددٍ من المُثُل العليا، وبالتالي ما يواجهنا إزاء هذا الموضوع، وما يدفعنا باتجاه تبنّي نظرية التلفيق، هو أنّ هناك توجّهين: **أحدهما**: يرى عدم وجود أيّ صلة للدين أو الفقه بموضوعة حقوق الإنسان؛ **والآخر**: يرى أنّ هناك نوعاً من العلاقة للدين بهذا الموضوع، وبالتالي لا يمكن اعتبار حقوق الإنسان قضية ما وراء دينية بشكلٍ تام، وهو الأمر الذي يحتّم علينا ترسيم حدود كلٍّ من الأدلة الـ (خارج دينية) والـ (داخل دينية) التي تتّصل بهذا الموضوع. وبناءً على ما ادّعاه سروش، من أنّ الفقه غنيٌّ من حيث الحكم، لا المنهاج[٥٣]، لا بُدَّ أن يكون أقلّ ما نتوخّاه من الفقه أن تكون له أحكامٌ في مجال الاجتماعيات، لا أن يتمّ إقصاؤه عن هذه المواضيع إقصاءً تامّاً. إنّ مسألة تحديد دَوْر الدين، بالرغم من أنّها قد تبدو مسألةً خارج دينية، إلاّ أنّ تحديد أفق القضايا الـ (خارج دينية) والـ (داخل دينية) يجب أن يتمّ بالرجوع إلى المعطيات الدينية ذاتها؛ إذ إنّ الأدلّة العقلية بهذا الصدد قد تبدو مبهمةً وغير تامّة. وفي الحقيقة لم يقدّم الحداثويون التجزيئيون برهاناً قاطعاً يمنع الرجوع إلى الدليل الـ (داخل ديني) في مثل هذه المسائل... وهنا قد يحقّ لأيّ متديِّن أن يتساءل: إذا كانت النصوص الدينية قد تناولت مسألة الحكم وآلياته، أو على الأقلّ هناك احتمال أنّها تناولت ذلك، فما الذي يدعونا لتركها جانباً والبحث عن الدليل خارج دائرة الدين؟! وإذا كان للباري تعالى توجيهات عامّة وقضايا إجمالية بهذا الشأن، ألا يكفي أن يشكّل مجرّد احتمال وجودها دافعاً للعودة إلى الدين والنصوص الدينية للعثور على أوامر الشارع ونواهيه؟! تجيب نظرية التلفيق عن هذا التساؤل بالإيجاب.

٤. **الهرمنيوطيقا الدينية**: يحاول محمد مجتهد شبستري تجديد الفكر الديني من خلال استخدام الهرمنيوطيقا. ويبدأ محاولته بنقد المنهج الفقهي السائد، ويصل في نهاية المطاف إلى القول بزمنية الأحكام الاجتماعية في الإسلام[٥٤]. فهو يرى أن الكثير من الواجبات والمحرّمات الصادرة في باب المعاملات (الأحكام الاجتماعية بالمعنى الأعمّ) ذات طبيعة إرشادية، لا مولوية. كما يحاول الاتكاء على الهرمنيوطيقا لتحديد

دَوْر الزمان والمكان، وإبراز أهميتهما في عملية الاجتهاد[٥٥]. وبصدد حديثه عن حقوق الإنسان يكتب: «المراد من الحقوق هنا ما يبتني عليه النظامين السياسي والاجتماعي، لا الحقوق التي تنيطها المنظومة الأخلاقية بكل فرد. كما يعتبر موضوع حقوق الإنسان موضوعاً غير ديني، وليس ضدّ الدين»[٥٦]. وبصدد نقده لرؤية جوادي الآملي لحقوق الإنسان يعتقد شبستري أنّ حقوق الإنسان الميتافيزيقية موضوعٌ مثالي غير قابل للتطبيق على أرض الواقع، وبالتالي الحرّية السياسية تتقدَّم وتسبق المسؤولية الدينية، وهذا من شأنه أن يمنحنا قراءةً للإسلام لا تتعارض مع المضامين الرئيسية لحقوق الإنسان. ولو تسنّى لنا فصل ذاتيات الدين عن عرضياته لوجدنا الكتاب والسنّة صامتين إزاء الحرّيات الدينية والسياسية المعاصرة[٥٧].

وهنا قد تبدو القضايا التي طرحها شبستري لم تسلم هي الأخرى من الغموض الذي عانت منه قضايا سروش. فبسبب إهماله التفكيك بين أنماط الهرمنيوطيقا، والتزامه القدر المشترك بينها، شاب النتائج التي خرج بها شبستري الكثير من الغموض والإبهام؛ **فأوّلاً**: لا بُدَّ من القول: إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية الوجودية لغادامير لا تشترك مع باقي أنماط الهرمنيوطيقا بأيّ قدر مشترك، وبالتالي إذا استخدمنا الهرمنيوطيقا فلا بُدَّ أنْ نحدِّد أوّلاً أيّ نمطٍ من أنماطها هو المقصود. وهذا ما أغفله شبستري؛ إذ لم يلتفت إلى أن هرمنيوطيقا غادامير ليست ممنهجة ليقوم بتوظيفها في الفقه توظيفاً منهجياً. بل إنّ الـ «واو» الواقعة بين الحقيقة ومنهج غادامير تفيد الفصل بين الأمرين، لا الاشتراك[٥٨]. وعلى حدّ قول محمد رضا نيكفر: يسعى شبستري لإثبات أمرين: **أوّلاً**: الحركة والتغيير في الكون؛ **وثانياً**: الإجابات المناسبة والعصرية لهما. وهذا يعرف بالفقه الديناميكي المتجدِّد، وليس بالهرمنيوطيقا![٥٩].

وثانياً: لو سلّمنا جَدَلاً سلامة التوظيف الشبستري للهرمنيوطيقا فمع ذلك لن يتضح كيف استنتج عبر هذا المنهج الديموقراطية الدينية المتوافقة مع حقوق الإنسان.

٥ـ العلمانية: المثال الرابع على الأدلة الـ (ما وراء نصّية) التي يسوقها الحداثويون التجزيئيون يتمثّل في ما أورده مصطفى ملكيان حول العلمانية. فبرأيه، من المتعذِّر جعل الأمور الآفاقية[٦٠] والأنفسية غير المختبرة (بمعنى أنها لم تثبت بالطريقة التي تثبت

بها الأشياء في العلوم المختلفة) أساساً لاتخاذ القرارات ما لم تكتسب رأي الأغلبية. وهذا هو مقتضى العدالة أوّلاً، والسبيل الأسلم لدَرْء محذور الترجيح بلا مرجِّح ثانياً. وعبر محاولته المتقدِّمة يسعى ملكيان لتسويغ العلمانية، وتقويض الحكم الديني. لكنْ، وكما سيتّضح لاحقاً لدى حديثنا عن «نظرية العُرْف»، قد وقع في كمين الخلط بين الديموقراطية والعلمانية، بل إنّ دليله على أن ذلك (مقتضى العدالة والسبيل الأسلم لدَرْء محذور الترجيح بلا مرجّح) أعمّ من المدَّعى. وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا بوجود سبل أخرى كفيلة بإثبات الأمور الآفاقية والأنفسية غير المختبرة واستثمارها في اتخاذ القرارات. وأحد هذه السبل يتمثّل في العودة لشريحة خاصّة من الناس (النخب، والمتخصّصين، وعلماء الدين).

وما حملنا على سرد هذه المجموعة من الأمثلة الـ (ما وراء نصّية) **أوّلاً**: التأكيد على القاعدة التي تفيد بتقدّم الأدلّة الـ (ما وراء نصّية) على الأدلة النصّية؛ **وثانياً**: التدليل بشكل واقعي، ومن خلال المصاديق، على أنّ المشاريع الحداثوية لم تَخْلُ هي الأخرى من ثغرات. وبالتالي تظهر أهمّية نظرية التلفيق، التي تقرّ بتقدُّم الأدلّة الـ (ما وراء نصّية) على الأدلّة النصّية، لكنّها تعتبر توفّر النصوص وإمكانية الرجوع لها إثباتاً لحجّيتها، وبالتالي فالتقديم والتأخير يتمّ حسب مستوى الدليل النصّي أو الـ (ما وراء نصّي)، بعد إعمال التقييم له.

نحو اتجاه ثالث

بين الاتجاهين الحداثوي والراديكالي تتبنّى «نظرية التلفيق» اتجاهاً وسطيّاً ثالثاً، يعبِّر عن إمكانية التلفيق بين الأدلة العقلية العلمية الـ (ما وراء نصّية) والنصّية المتمثّلة بالقرآن والسنّة. وقد يصح اعتبار هذه النظرية امتداداً لجهود النائيني والآخوند الخراساني في ترسيم مدى قدرة الفقه ومواكبته للتطوّر واستجابته للتجديد. ويسعى الكاتب عبر هذه الدراسة إلى إثبات مدخلية نقاط الضعف التي يعاني منها كلٌّ من الاتجاهين الحداثوي والراديكالي في عرقلة مسيرة التجديد الديني، وإحلال نظرية التلفيق محلّهما كبديلٍ وسطي أمثل، وهي النظرية التي تشيد دعائمها على التلفيق

بين الأدلة النصّية والـ (ما وراء نصّية)، فتتفاعل الأدلة الـ (داخل دينية) والـ (خارج دينية) تفاعلاً إيجابياً، مولدةً نتائج ذات مستويات عدّة.

وعلى الرغم من تقدّم الأدلة الـ (ما وراء نصّية) على نظيرتها النصّية، إلاّ أنّه بموجب نظرية التلفيق لا يعني ذلك إلغاء الحاجة للأدلّة النصّية أو الفقه السياسي. وهنا نودّ الإشارة إلى أنّنا لا ننفي تعرّض الاجتهاد الأصولي والفقه السياسي عبر تاريخهما الحافل إلى مشاكل وإصابات عديدة، قد يمكن ترميمها عبر الأساليب المعاصرة أو حتّى التقليدية، إلاّ أنّ ذلك لا يلغي قيمة الاجتهاد أو يخرجه من دائرة الاعتبار. ويبدو أن التلفيق بين الأدلة النصّية والـ (ما وراء نصّية) من شأنه توفير ثروة مهمّة من المعطيات في مجال العلوم الإنسانية، كما يساهم مساهمةً جادّة في نقد وتطوير مشاريع التجديد الديني؛ إذ تعتبر نظرية التلفيق نظرية خارج دينية وداخل دينية في آنٍ واحد، كما يتميّز مشروعها النقدي الموجّه للاتجاه الحداثوي بطابع منهجي. ولأجل مزيدٍ من الإيضاح حول هذه النظرية نشير في ما يلي إلى عددٍ من المسائل:

١. نظرية التلفيق والعلاقة بين الأدلة النصّية والـ (ما وراء نصّية)

إنّ أهمّ ما تمتاز به نظرية التلفيق هو التعاطي مع نمطَيْ الأدلة: النصّية؛ والـ (ما وراء نصّية)، فهي تحاول إيجاد نَسَق واضح وجليّ للتلفيق بين هذين النمطين من الأدلة، لتتجاوز بذلك جفاء الاتجاه الراديكالي للأدلة الـ (ما وراء نصّية) وجفاء الاتجاه الحداثوي للأدلة النصّية. وبحَسَب هذه النظرية تعتبر الأدلة الـ (ما وراء نصّية) مقدّمة على الأدلة النصّية من عدّة جهات، لكنّها مع ذلك لا تمانع من الرجوع إلى النصوص المقدّسة (الآيات والأخبار) في القضايا الاجتماعية والإنسانية. فالأدلّة الـ (ما وراء نصّية) تمهّد لفهم النصّ، وهي بذلك تتقدّم رتبةً على الأدلة النصّية. فالفقيه ذو الميول الديموقراطية يفهم النصّ بطريقة تختلف عن الفقيه ذو النزعة الشيوعية أو العمالية. وتنقسم الأدلة الـ (ما وراء نصّية) إلى عدّة مجموعات: **أوّلها**: الأدلة العقلية والبرهانية. ولا يخفى لو انتهت نتيجة أحد البحوث إلى الدَّوْر أو التسلسل بطل الشرط المترتّب عليه تبعاً لذلك. وهذا ما حصل مع مهدي الحائري في محاولته إثبات نظرية

الوكالة في مسألة الخلافة أو الحكم؛ فقد استدلّ على هذا النحو: لو كان الحاكم هو شخص يتمّ تعيينه من قبل الشارع للزم من ذلك الدَّوْر الخفيّ، وبما أنّ الدَّوْر باطلٌ عقلاً فلا يحقّ للمولى عزَّ وجلَّ تعيين أيّ أحد لمنصب الحكم أو الخلافة (بما في ذلك المعصومون). وكما أسلفنا لو كتب لمحاولته النجاح، وكان دليله تامّاً، لتحتّم تقديمه على سائر الأدلة النقلية في باب الحكم والخلافة (بما في ذلك أدلة ولاية الفقيه).

المجموعة الأخرى من الأدلة الـ (ما وراء نصّية) ما يتّصل بموضوع الحُسْن والقُبْح العقليين، وهي من أهمّ الموضوعات التي احتدم الجدَل حولها بين الأشاعرة والمعتزلة، فاصطف إثرها العدلية، وبضمنهم الشيعة، في جهةٍ، والأشاعرة في الجهة المقابلة، فتبنَّتْ العدلية القول بالحُسْن والقُبْح العقليين، فيما رفض الأشاعرة ذلك. وفحوى الحُسْن والقُبْح العقليين هو الأخذ بحكم العقل في حُسْن الأشياء أو قُبْحها، فما حسّنه العقل عُدَّ حسناً وما قبّحه عُدَّ قبيحاً، لكن مشكلة الشيعة أنّهم قبلوا ذلك نظرياً، وتجاهلوه على مستوى التطبيق، وبعبارةٍ أخرى، وكما سيتّضح في الموضوع اللاحق: ينزّل الشيعة العقل منزلة ما لا تناله الأفهام.

المجموعة الـ (ما وراء نصّية) الأخرى تتعلق بالمناهج الحديثة في فهم النصّ؛ إذ تعتبر المناهج الحديثة فروعاً علمية هامّة أثارت اهتمام العديد من العلماء والباحثين، ومن بينها: المنهج الهرمنيوطيقي في فهم النصّ، الذي يقف في مقابل المنهج اللغوي، بمعنى لو طالعنا التاريخ الإسلامي طبقاً لآليات المنهج اللغوي لتمخّض عن ذلك نتائج ـ أحدها: التفكيك التاريخي ـ، فيما لو طالعناه طبقاً لآليات المنهج الهرمنيوطيقي لتمخّض عن ذلك نتائج أخرى مغايرة.

وقد يتساءل البعض، نظراً لإمكانية العودة للأدلة النصّية بحَسَب نظرية التلفيق، إلى أيّ مدىً يمكن الاعتداد بهذه الأدلّة؟ وإلى أيّ أفق يمتدّ تأثير الزمان والمكان فيها؟ للإجابة عن ذلك يتمسك الكاتب بأصالة استمرارية الأحكام[٦١]، وبالتالي لدى الترديد بين زمنية الحكم أو استمراريته يُلتَزَم بأصالة الاستمرار. فعلى سبيل المثال: لو حصل الترديد؛ نظراً للواقع الزمني المعاصر والتحدّيات القائمة، بحكم «القصاص»، أهو حكم زمني أم مستمر؟ فـ «أصالة الاستمرار» تقتضي استمراره

وديمومة فاعليته.

٢ـ البُعْد العقلاني في نظرية التلفيق

نظراً لانضمامهم إلى دائرة العدلية فمن المفروض أن يحتلّ العقل مركزاً هاماً لدى جمهور الشيعة، إلاّ أن الواقع ينقل لنا صورة مختلفة؛ إذ لم يستثمر فقهاء الشيعة ومفكّريهم هذا المصدر الهامّ. ولا يخفى أنّ من مصاديق الدليل العقلي هو الدليل البرهاني، الذي تقدّم الحديث عنه في الفقرة السابقة. وسنحاول هنا بثّ شيء من الحياة في جسد الدليل العقلي، ومنحه مساحة أرحب، وذلك بالاعتماد على نظرية التلفيق وأصول الفقه الشيعي. وبحَسَب علم الأصول تنقسم القضايا العقلية إلى: المستقلاّت العقلية؛ وغير المستقلاّت العقلية. والأولى هي قضايا يستقلّ فيها العقل بإثبات الحكم الشرعي، دون أن يستعين في ذلك بالمقدّمة الشرعية، بمعنى أن كلتا المقدّمتين عقليتان. وغير المستقلاّت العقلية هي قضايا يحتاج العقل فيها إلى مقدّمة عقلية وأخرى شرعية لإثبات الحكم الشرعي. وما ندّعيه هنا هو أنّ الاعتماد على العقل (أي المستقلاّت العقلية) في الفقه الشيعي أمرٌ نادرٌ للغاية، ويمكن إجماله بحُسْن العدل وقُبْح الظلم. ولا يخفى أن الاجتهاد هو مَلَكة استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية بالاتكاء على قواعد معينة. فعلى سبيل المثال: لو وضعت مسألة كمسألة صناعة التماثيل على طاولة الفقيه فستجده ينطلق إلى القرآن الكريم والأخبار، ويطرق باب علم الأصول؛ لتحديد موقف المكلّف إزاء هذه القضية، والمتمثّل بالحرمة أو الوجوب أو الاستحباب أو الكراهية أو الإباحة. وبناءً على المشهور تتلخّص مصادر الاستنباط في أربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. وكما أسلفنا لم يحْظَ العقل، الذي هو أحد مصادر التشريع، باهتمام جمهور الفقهاء الشيعة على مستوى التطبيق. فلو تصفّحت الرسائل العملية لندر أن تجد فتوى اعتمد فيها الفقيه على المستقلات العقلية. أمّا الإجماع فهو لا يُعَدّ مصدراً تشريعياً مستقلاًّ، وذلك أنّ منقوله ليس بحجّة، ومحصّله لا يحصل، وبالتالي سوف لن نجد على أرض الواقع من المصادر التشريعية الأربعة سوى مصدرين يتمّ اعتمادهما بشكلٍ فاعل، وهما: القرآن؛ والسنّة. ويرى

جمهور الفقهاء أن العقل البشري عقلٌ جزئي لا يعتدّ به، وأمّا حكمه بحُسْن العدل وقُبْح الظلم فهذه مسألة كليّة غير مجدية، سوى في بعض الحالات النادرة. من هنا تأتي نظرية التلفيق، لتؤكّد أنّ العقل الذي ثبتت حجّيته لدى الشارع المقدَّس هو العقل المشترك بين جميع الأفراد، الذي يقرّ به الجميع لو جُرِّدوا من الميول والرغبات. وقد يكون من المناسب هنا سرد بعض الأمثلة؛ لإلقاء مزيدٍ من الضوء على الموضوع:

يصنّف الصرامي العقل كأحد مصادر التشريع، فيقول: «المراد من العقل القطعي هو كل عملية عقلية يقوم بها الفقيه الجامع للشرائط لدى استنباطه الحكم بما يحرز مراد الشارع المقدّس. وإنّما وضعنا العقل إلى جانب الكتاب والسنّة؛ **أوّلاً**: لاستقلاله عنهما، أي استغناء الحكم العقلي القطعي عن الرجوع إلى الكتاب والسنّة؛ **وثانياً**: كوننا لا نرى في الكتاب والسنّة ما يقيِّد العقل أو يحدِّده»[٦٢]. وفي معرض الردّ على محمد رضا المظفّر يرى الصرامي أن الآراء المحمودة ناتجة عن سيرة العقلاء (المصالح والمفاسد النوعية، أو من أجل ديمومة السيرة العقلائية)، وليست أحكاماً تعبُّدية صِرْفة، هذا مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الشارع المقدّس هو أحد المشرّعين. وبعقيدته لو صحّ نسبة بعض الأحكام إلى العقلاء من حيث إنهم عقلاء فإنّ هذه الأحكام ستكون كلّية لا جدوى عملية فيها، كقاعدة قُبْح الظلم إذا أخذت على نحوٍ كلّي دون تحديد مصاديقها، وبالتالي لن يكون بمقدور العقل أن يتحول إلى مصدر للحكم الشرعي القطعي، إلاّ في حال إحرازه المصالح أو المفاسد الواقعية للحكم[٦٣]. إنّ استدلال الصرامي حول استقلال الدليل العقلي كمصدرٍ تشريعي، إلى جانب الكتاب والسنّة، استدلالٌ جدير بالتأمّل. لكنْ كما أقرّ هو أيضاً فإن الحكم العقلي القطعي أمرٌ نادر الشيوع للغاية[٦٤]. وهذا بالضبط ما تحاول نظرية التلفيق علاجه.

في ذات السياق جاء في كتاب «تفويض السلطة في الفكر السياسي الشيعي» أن العقل يرفض تفويض السلطة المطلقة لغير المعصوم، وهذا العقل ليس العقل الذي يتكئ عليه فقهاء الشيعة، بالرغم من أن حجّيته ثابتة من قبل الشارع المقدَّس. ولا يخفى أننا حين نتحدث عن حكم العقل بوجوب تفويض السلطة فهناك احتمالات

ثلاثة:

أ. أن يكون المراد الدليل العقلي. فقد ذهب بعضهم، كمحمد حسين الإصفهاني، إلى إرجاع هذا النوع من القضايا إلى قاعدة حُسْن العدل وقُبْح الظلم؛ في حين ذهب بعضٌ آخر، كآغا ضياء الدين والسيد محمد باقر الصدر، إلى استقلال العقل في أحكام عديدة، كقُبْح التصرُّف في ملك الغير أو الأرش أو غيرها من الأحكام. وذهب المحقّق الإصفهاني إلى تقسيم العقل إلى: نظري؛ وعملي، وأرجع العقل العملي إلى بناء العقلاء بما هم عقلاء، وميّز بين بناء العقلاء وبين كلٍّ من: العُرْف؛ والإجماع. وذهب محمد رضا المظفَّر إلى أن المقصود بالعقل هنا ما به يدرك حُسْن الأشياء وقُبْحها، وما يتفق عليه العقلاء من مدح شيء أو ذمّه. أمّا الحُسْن والقُبْح العقلي لدى العدلية فيقصد به الآراء المحمودة والقضايا المشهورة؛ لتماهيها مع رأي العقلاء بما هم عقلاء. وكما هو معلومٌ ليس للقضايا المشهورة واقعٌ وراء مطابقة رأي العقلاء، فحُسْن العدل ما حسّنه العقلاء، وقُبْح الظلم ما قبّحه العقلاء[٦٥].

ب ـ أن يكون المراد من حكم العقل السيرة العقلائية، بمعنى أن بناء العقلاء وسيرتهم تقتضي تفويض السلطة. ويشار إلى أن الفرق بين بناء العقلاء والسيرة العقلائية أنّ الأوّل أمرٌ مستحدَث، والثاني مستمرّ.

ج ـ أن يكون المراد من حكم العقل العقل الجمعي أو العقل الاجتماعي. وقد فسّر أهل السنّة العقل بالاستحسان الذي يقتضيه عقل العقلاء (وليس العقل البرهاني طبعاً). أمّا الإمامية فلجأوا إلى العقل لسدّ مناطق الفراغ التشريعي (في ما لم يَرِدْ فيه نصٌّ).

وفي ما يتصل بتفويض السلطة نستطيع القول: إنّ بناء العقلاء والسيرة العقلائية والعقل الجمعي يجمعون على ضرورة تفويض السلطة غير المطلقة، دون تركيزها. وقد يقال بأن الدليل العقلي وحده قادرٌ على إثبات قُبْح تفويض السلطة المطلقة لغير المعصوم، دون الحاجة إلى الدليل النقلي.

وفي مقام الإجابة نقول: إن العقل الذي ثبتت حجّيته لدى الشارع المقدَّس هو العقل المشترك بين سائر الناس، أي الذي يتفق عليه الجميع لو جرّدوا من الأهواء

والرغبات ـ وليس العقل الكلّي المجرد ـ. والعقل بهذا المعنى لا يمكن إحرازه عادةً في مثل هذه الموارد. إنّ ملاك المستقلاّت العقلية يتلخّص بقاعدة حُسْن العدل وقُبْح الظلم. فالعقل وحده، وعلى نحو الاستقلال، يدرك فقط قُبْح تفويض السلطة المطلقة ـ بسبب ترتُّب الفساد على ذلك في أغلب الأحيان ـ. وبحَسَب محمد حسين الإصفهاني لا تثبت الحجّية لبناء العقلاء إلاّ «من حيث إنهم عقلاء»، وذلك لكونه أمراً وجدانياً، وبالتالي إذا لم يكن تفويض السلطة المطلقة وتركيزها مدعاةً للفساد على نحوٍ دائم فعلى الأقل هو أمرٌ أكثريّ الحدوث. وهذا المعنى نلمسه بوضوح من خلال السياقات التشريعية وتحفّظها وحرصها على مصالح الأمّة، بل نجد الشارع يأمر بتوزيع السلطة، لا تركيزها[٦٦].

الأمر الآخر الذي يندرج ضمن هذا السياق، ونحاول إلقاء بعض الضوء عليه، محاولة محمد هادي معرفت الرامية إلى نقد رؤية محمد حسين الطباطبائي للعلاقة بين الإسلام والديموقراطية. فالديموقراطية لدى الطباطبائي تعني تمسك الأغلبية بالباطل؛ استجابةً للهوى، وبالتالي يستحيل توافقها مع المبادئ الإسلامية؛ إذ يهاجم الطباطبائي الديموقراطية بمفهومها المعاصر، واصفاً إياها بالشعارات الفارغة الخدّاعة، لذلك لا تجتمع مع الإسلام بأيّ حال من الأحوال[٦٧].

وقد حاول محمد هادي معرفت الردّ على ذلك، بوصف الآيات الناهية عن اتباع الأكثرية بالقضايا الخارجية التي قصد بها البيئة الاجتماعية التي رافقت فترة النزول: «إن استنتاجاً كهذا مغلوطٌ تماماً ومجانب للصواب. وأمثال هذه الآيات تُعَدُّ من «القضايا الخارجية» التي قُصد بها جماعاتٌ خاصة، وأشخاص معينون، معاصرون لفترة نزول تلكم الآيات. وعلى هذا فإن لأمثال هذه الآيات جانباً خاصاً، ولا يمكن استنتاج قاعدة كلية منها، بحيث يمكن القول: إن الأغلبية في كلّ زمان ومكان مقترنةٌ بالانحراف والتفكير المغلوط»[٦٨].

وليست الغاية من سَوْق رأي الطباطبائي والردّ عليه هنا دراسة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، إنّما المراد الوقوف على حكم العقل في هذا النمط من الموضوعات؛ ذلك أنّ العقل هنا لا يعني المستقلاّت العقلية (كما فهمه فقهاء السَّلَف)، وبالتالي قد لا يتفق الاتجاه التقليدي مع المحاولة النقدية لمحمد هادي معرفت. لكنْ إذا

فسّرنا العقل بالمعاني الثلاثة التي مرّت حينئذٍ سيكون من السهل تقبُّل المحاولة النقدية المشار إليها. كما بإمكان العقل المستقلّ، مضافاً إلى العقل الجمعي وبناء العقلاء والسيرة العقلائية، أن يحكم بضرورة التمسُّك برأي الأغلبية في القضايا الاجتماعية.

إنّ الغاية من جميع ما ذُكر بيان أفق العقل في نظرية التلفيق ضمن مجموعة من الأمثلة، ومحاولة إخراج الموضوع من طابع الإبهام والإجمال؛ من أجل المساهمة في تجديد العقل الشيعي، الكفيل بحلحلة العديد من الأزمات الفكرية.

٣ـ نظرية التلفيق ودَوْر المنهجيات الحديثة وما بعد الحديثة

تتمتّع المنهجيات المعاصرة والحديثة بأهمّية بالغة بالنسبة إلى نظرية التلفيق باعتبارها منجزاً مهمّاً يحتسب لصالح العقل البشري، وهو ما لا ينسجم معه روّاد المنهج التقليدي النصّي بطبيعة الحال. وكلّ ذلك مردّه إلى طبيعة الرؤية للموضوع؛ فهناك الرؤية التقليدية؛ وهناك الرؤية التجديدية؛ وهناك الرؤية الحداثوية. إنّ مشكلة الاتجاه التقليدي تكمن في أحادية الرؤية، فهو لا يمكنه استيعاب رؤية مغايرة لرؤيته. والحال أن موضوعاً واحداً قد ينظر إليه من زوايا متعدّدة، كما لا يخفى. وقد أقرّت نظرية التلفيق بنوعٍ من التعدّدية المنهجية[٦٩]. ولا يخفى أن لكلّ منهج مزاياه ومحدّداته. وقد حاول الكاتب بيان دور المنهجين ـ الهرمنيوطيقي؛ واللغوي ـ وأثرهما على الدراسات الإسلامية[٧٠]. ولا تقتصر مهمّة المناهج الحديثة في تغيير نظرتنا للقضايا السياسية والاجتماعية فحَسْب، إنّما تؤثر على مسار عملية الاجتهاد برمّتها أيضاً. فالاجتهاد كقضيةٍ يمكن إخضاعها للمنهج الأحفوري[٧١]؛ إذ تخضع معظم القراءات التقليدية، والتي من جملتها الاجتهاد، للمنهج النصّي، وبالتالي لا تستفيد من مزايا المناهج البنيوية. وبالإجمال نقول: هناك اتجاهان رئيسان لتفسير النصوص السياسية للمفكّرين والباحثين: **أحدهما**: الاتجاه التاريخي أو السياقي[٧٢]؛ **والآخر**: الاتجاه التحليلي أو النصّي[٧٣][٧٤]. ويخضع الاجتهاد للمنهج النصّي، أمّا ما نجده من البحوث التاريخية البسيطة التي قد يتطرّق إليها المجتهد أحياناً فهي لا تجعل من الاجتهاد منهجاً بنيوياً، كما هو معلومٌ.

٤. التجربة ونظرية التلفيق

المجموعة الأخرى من الأدلة الـ (ما وراء نصّية) تتمثل بالدراسات العلمية، فالقضايا العلمية قضايا يتم إثباتها أو نفيها على نحو اليقين. فعلى سبيل المثال: ورد في الأثر دعاء لطلب الذكور، وصورته أن يدعى للجنين حين بلوغه الشهر الرابع، لكنّ العلم أثبت على نحو اليقين أن كل خلية تحتوي على نواة الخلية السيتوبلازم (وهو السائل المحيط بالنواة)، والنواة بدورها تحتوي على ٤٨ زوج من الصبغيات أو الكروموزومات، وهي تحمل العناصر الوراثية المسمّاة بالجينات الوراثية، ويتميّز الإنسان بوجود الصبغيان أو الكروموزمان XY في نواة خليته: الكروموزوم Y يحمل جينات تعمل على نشأة الذكر، وعدم وجود الكروموزوم Y معناه نشأة الأنثى، لذلك فالثدييات ذات XX من الكروموزومات تكون مؤنثة، أما تلك ذات الصبغيات الجنسية XY فتكون ذكوراً، وكلّ ذلك يحصل لدى اتحاد مشيج ذكري (حيوان منوي) مع مشيج أنثوي (بويضة) بهدف تشكيل لاقحة (بويضة ملقحة)، تنمو لتعطي فرداً جديداً. وهذه الحقيقة العلمية تتعارض مع خبر الدعاء للجنين لدى بلوغه الشهر الرابع؛ طلباً لحصول الذكر. وفي مثل هذه الحالات، أي لدى توفّر دليل علمي قطعي، وتعارضه مع دليلٍ نقلي، يُصار إلى ترك الأخير، أو اللجوء إلى تأويله. إذن لا بُدَّ من تأويل الدليل النصّي إذا ما وجد الدليل العقلي أو العلمي القطعي.

ولا يمكننا تصوُّر أن يصدر عن الباري سبحانه قولاً ينافي العقل والعلم؛ ذلك أنّه سيد العقلاء. وفي المقابل، مع وجود الاستحسان إلى جانب القرآن والسنّة فالتعبُّد يلزمنا أن نتمسّك بهما، ونقدِّمهما على الاستحسان. فحين يصف القرآن الكريم الرِّبا بأنّه حربٌ مع الله، وعندما يحكم بالقصاص على القتل المتعمّد، فلا مساحة للاستحسان، مهما علا صوته بالرفض أو الإدانة، في أيّ زمنٍ من الأزمان.

٥. الفقه (السياسي) ونظرية التلفيق

عرَّف الفارابي صناعة الفقه بأنّها الصناعة التي يقتدر بها الإنسان على أن يستنبط تقدير شيءٍ مما لم يصرِّح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرّح

فيها بالتحديد والتقدير[٧٥]. وعلى حدّ قول الجابري: إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة فقه[٧٦]. ويتمحور الفقه السياسي بشكلٍ عام حول تحديد الموقف الشرعي للمكلّف، وبالتالي لا يبحث عن (الحقّ). ويعتبر الشكل الهرمي للسلطة أمراً مسلّماً لدى الفقه السياسي ـ سواء أكان شيعياً أم سنّياً ـ، وبالتالي يعتبر الحاكم والهيئة الحاكمة على رأس الهرم، والشعب في القاعدة، وحاشية السلطان والنبلاء والطبقة الارستقراطية في الوسط. وأبرز ما تناوله الفقهاء ـ سنّة وشيعة ـ ضمن إطار الفقه السياسي تمحور حول مصدر السلطة، ومشروعية الدولة الإسلامية، والصفات التي يجب أن تتوفّر في الحاكم الإسلامي، وطبيعة السلطة المشروعة، وعلاقتها بالقهر والغلبة، وعلاقة الفقهاء بالحكومات الجائرة، وحدود الولاية الحاكمة. وبطبيعة الحال نجد تفاوتاً ملحوظاً بين فقهاء السنّة والشيعة في مصدر السلطة؛ فالبعض حصره بالتصيب من قِبَل السماء؛ والبعض قال بالبيعة؛ والبعض بانتخاب أهل الحلّ والعقد؛ وذهب ابن تيمية إلى تفويض أهل الشوكة؛ والبعض أجاز تولّي السلطة بالقهر والغلبة؛ والآخر بالأغلبية.

إذن يتّضح ممّا سبق أن الاتجاه الحداثوي التجزيئي قد منح العقل دوراً رائداً في التعاطي مع القضايا الاجتماعية؛ باعتبار أن هذا النمط من القضايا لا يحتوي على مصالح خفيّة، كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا الفقهية. وبالتالي إهمال دَوْر العقل ومحاولة تقويضه لا تضعف بنية الدين فحَسْب، إنما تساهم في طمس دعائمه. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن أن نتصوَّر قراءة للدين أو النصوص الدينية تتمّ بمعزل عن العقل. إنّ الحداثويين يميِّزون بين كمال الدين (اليوم أكملت لكم دينكم) وشموليته (أي شموله لكافة الأجيال وصلاحيته لجميع العصور)، مدّعين أنّه بالرغم من كمال الدين الإلهي، فإنّ كماله هذا مؤطَّرٌ بحدود الرسالة التي جاء بها، وبالدَّوْر المناط به فحَسْب[٧٧].

وبين الحداثويين والشموليين تقترح نظرية التلفيق حلاً وسطاً، فما يمتاز به النصّيون أنهم يتعاطون مع أصل النصّ، محاولين اقتناص مراد الشارع من بين ثناياه. وكما لا يخفى إنّ القرآن فُسِّر من قِبَل النبيّ والأئمة، وبالتالي يقوم الفقيه باستخدام

أدواته المتمثِّلة بمجموعة من العلوم، كعلم الرجال والدراية، لاستنباط الأحكام من تلك النصوص. ويطلق على العلم المتمثِّل بالأحكام السياسية التي اكتسبت الحجّية بعد استنباط الفقيه لها (الفقه السياسي). وهذا ما لا يتّفق معه الحداثويون، ولا يثبتون له الحجّية. ونحن كمكلَّفين متعبِّدين بالشريعة لا سبيل أمامنا سوى العودة إلى النصوص الفقهية (السياسية)، والاهتمام بها، لكنْ لا على طريقة الشموليين الراديكاليين؛ ذلك أنّ الفقه غير قادر على تحديد كافّة المواقف الشرعية الاجتماعية والسياسية، وهذا ليس بسبب قصور أو نقص فيه، وإنّما بسبب محدوديته كعلم. لقد شهد الفقه تضخّماً في الأبواب التي كانت مثاراً لاستفسار الأصحاب، والتي توالت فيها الأخبار والأحاديث، وكذلك لأسباب تاريخية وأجندة سياسية فرضتها طبيعة السلطات الجائرة. ويشار إلى أن الفقه قد أرجأ جزءاً من أحكامه إلى العقل، وذلك في ما يعبّر عنه بمناطق الفراغ التشريعي، كما أن لديه أحكاماً كلّية، الغرض منها تحديد الأُطُر العامة للمسار التشريعي. أمّا على صعيد الواقع والتطبيق فقلّما نجد فقيهاً شيعياً يلجأ إلى العقل كمصدر تشريعي مستقلّ لاستنباط الأحكام، وبالتالي لا تكاد تجد في الرسائل العملية حكماً يستند إلى المستقلاّت العقلية. ويرى مطهّري إنّ أحد أسباب خمول الفكر الاجتماعي لدى الفقهاء، وبقاء الفقه بعيداً عن الفلسفة الاجتماعية، يكمن في الإعراض عن تناول مسألة العدل وأسس العدالة الاجتماعية من قبل الفقهاء، فيقول: «إنّه قد غفل عن قاعدة العدالة الاجتماعية مع ما لها من أهمّية في الفقه، في الوقت الذي تستفاد العمومات من بعض الآيات، مثل: ﴿**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً**﴾ و﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، ومع تأكيد القرآن الكريم على قضية العدالة الاجتماعية، إلاّ أنّها لم يستنبط لها أصلٌ أو قاعدة في الفقه الإسلامي. وهذا الأمر صار سبباً لجمود الفكر الاجتماعي لدى فقهائنا»(٧٨). ويحتمل محمد مهدي شمس الدين أن يكون سبب غفلة الفقهاء والأصوليين القدماء عن البُعْد التشريعي للمجتمع والأمّة في المجال السياسي والتنظيمي، والعلاقات الداخلية في المجتمع، وعلاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة، مصادفة عصر التدوين الفقهي مع الانفصال الكامل بين القيادة السياسية وبين الجانب التشريعي للمسلمين... فوجد في داخل الأمّة مساران: مسار

السلطة؛ ومسار التشريع[٧٩].

٦ـ المستوى التطبيقي لنظرية التلفيق

يمكن تلخيص الجانب التطبيقي لنظرية التلفيق، انطلاقاً من النصوص والدراسات المنبثقة عنها، بمجالات أربعة: السياسة الخارجية، وتوزيع السلطة، وتقسيم الثروة، وحقوق الإنسان:

أـ السياسة الخارجية للدولة الإسلامية

تتجلّى أولى الثمار العملية المتمخضة عن نظرية التلفيق في مجال السياسة الخارجية للدولة الإسلامية[٨٠]. ومن المصطلحات الشائعة في هذا المضمار مصطلح «المهام الدولية»، ويراد بها مجموع المهامّ التي تقع على عاتق الدولة الأيديولوجية خارج نطاق القطر أو البلد. وفي ما يتعلّق بالموقف الشرعي والدليل التشريعي على هذه المهام مجمل الأدلّة سليمة، ولا تصطدم بالدَّوْر أو التسلسل أو اجتماع النقيضين، وبالتالي يتسنّى الانتقال للخطوة اللاحقة، أي الرجوع إلى المستقلاّت العقلية. فالعقل المستقلّ لا يحكم بتقديم المهام الخارجية على المهام الداخلية ما لم تكن هناك ضرورةٌ قصوى أو حاجّة ملحّة أو طارئة. فعندما يستهدف التهديد أرواح الناس في منطقةٍ ما يحكم العقل بوجوب التحرّك لإبداء المساعدة، حتى لو ترتَّب على ذلك إضرار ببعض المصالح الداخلية. وفي مثل هذه الحالات فقط تكتسب المهام الخارجية أولوية قصوى، ويتمّ تقديمها على سواها من المهام. وعليه فليس بمقدور العقل حسم كافة الملفّات، أو أن يكون له حكمٌ في كلّ واقعة، لذلك تبقى الحاجة إلى النصوص قائمة. فالخطوة الثالثة إذن تتمثّل في العودة إلى القرآن والسنّة. ولا يخفى أنّ الدليل النصّي لا يتعارض بذاته مع الدليل العقلي، إنّما يتفق معه بشكلٍ تام. يقول النبيّ‌ﷺ : «مَنْ سمع رجلاً ينادي: يا للمسلمين فلم يُجبْه فليس بمسلم»، وكما يتّضح فملاك المساعدة في هذا الخبر هو الإنسانية (مَنْ سمع رجلاً)، وليس الإسلامية. وبالإجمال يصح القول: إن العقل والنقل يوجبان على الدولة الإسلامية تقديم المهام الخارجية على المصالح الوطنية

في حالات الضرورة القصوى والطارئة فقط؛ أمّا سائر الحالات فالعقل، كما النقل أيضاً، يحكم بتقديم المصلحة الوطنية على سائر المصالح الأخرى، على غرار ما عليه الدول الأخرى.

ب ـ توزيع السلطة

الأمر الآخر يتمثل في توزيع السلطة[٨١] ومؤشّرات النظام الديموقراطي. فالسلطة تعبّر عن موضوع علم السياسة، وفي كل نظام سياسي يتمّ تشكيل السلطة وتوزيعها. وبحَسَب الرؤية السياسية الشيعية الراديكالية ـ على غرار الفارابي ومَنْ تبعه ـ السلطة توزّع بالقوّة. وقد تقدّم أن العقل يحكم لصالح مؤشرات توزيع السلطة، لا تركيزها، لذا تتأكّد الحاجة لمتابعة الفكر السياسي المعاصر والحديث، والاهتمام بدراسة حقيقة السلطة وأبعادها. لقد تناول الباحثون موضوعة فساد السلطة بالعديد من الدراسات والبحوث، وكانت معظم البحوث السياسية في السابق تتمحور حول الشخص الجدير بالسلطة (السؤال المطروح: مَنْ يتولّى السلطة؟)، في حين تتمحور البحوث السياسية الحديثة حول كيفية توزيع السلطة (السؤال المطروح: كيف تدار السلطة؟). لقد أثبتت التجربة البشرية أن النظام الديموقراطي اليوم ـ بالرغم من السلبيات التي تعتريه ـ قد يعتبر أحسن السيئات، طبعاً هذا لا يعفي من الالتزام بضرورة مراجعة النصوص الدينية المقدَّسة، لكنْ ليس على طريقة المنهج الراديكالي.

ج ـ حقوق الإنسان

في إحدى الدراسات التي صدرت مؤخّراً بهذا الخصوص حاول الباحث من خلالها إيجاد صيغة تسمح له بتطبيق نظرية التلفيق على حقوق الإنسان[٨٢]. وبحَسَب المنهج التجزيئي الحداثوي هذا الموضوع من المواضيع الـ (ما وراء نصّية)، التي لا تجد لها إجابات في القرآن والسنّة، وبالتالي يكون العقل هو المصدر التشريعي الوحيد لها. في حين يبحث الراديكاليون عن إجاباتهم في القرآن والسنّة حصراً، دون العقل. وبين هذا وذا تبرز نظرية التلفيق التي تسمح بالرجوع إلى القرآن والسنّة، وفي الوقت ذاته لا

تهمل دور العقل المستقلّ ومقتضياته. ففي الوهلة الأولى ليس هناك ثمّة أدلة عقلية محدّدة، أما في المرحلة الثانية والثالثة فتتوالى المستقلاّت العقلية والتجارب البشرية، ويتّسع الأفق ليصبح رحباً بشكلٍ كبير. فالحرّيات ـ على سبيل المثال ـ جزءٌ من الأمور التي يستقلّ بإدراكها العقل، دون الحاجة إلى تعزيزه بعنصرٍ آخر. كما أنّ هناك العديد من الحقوق لم تكن ضمن قائمة حقوق الإنسان في الماضي، وقد أصبحت اليوم كذلك، كما بالنسبة إلى حقوق المرأة والطفل. فالطفولة في عصرنا الحاضر اكتسبت شخصية مستقلة، وأصبح الطفل ينادي بحقّه، بينما لم يكن مثل هذا الأمر مطروقاً أو مسموحاً الخوض فيه في ما مضى، أما اليوم فهذا الحقّ مكفولٌ، والعقل يقرّ به، بالرغم من كونه أمراً جديداً نسبياً. ومن الأمثلة أيضاً: الزواج من الصغيرة، والتلذُّذ بالرضيعة، الذي صنّف اليوم انتهاكاً لحقوق الطفل.

إن رؤية نظرية التلفيق لحقوق الإنسان تختلف جَذْرياً عن الرؤية الليبرالية. وكما يعتقد الجماعاتيين[٨٣] إن حقوق الإنسان بإمكانها أن تصبح أكثر عمقاً واتساعاً بواسطة المفاهيم والقِيَم التي يشتمل عليها التراث الديني، وبالتالي يمكن إثراؤها بالرجوع إلى الأسس والمباني الدينية. ولمزيدٍ من التفاصيل نشير بالرجوع إلى الدراسة التي صدرت مؤخَّراً حول هذا الموضوع[٨٤].

النتيجة

لقد اجتازت مشاريع التجديد الديني خطوات مهمّة في إطار الجمع بين التقليد والحداثة. وتُعَدّ أهمّ ميزة تحتسب لصالح الحداثويين توفُّرهم على قراءةٍ للدين قادرة على الاستجابة إلى حدٍّ كبير لمتطلّبات الإنسان المعاصر. لكنْ من ناحيةٍ أخرى، ومن زاوية منهجية، ظهرت أمام الاتجاه الحداثوي تحدّيات لم يكن قادراً على حسمها. فمثلاً: أدّى الإخفاق في التوليف بين الأدلة النصّية والـ (ما وراء نصّية) إلى إهمال الأدلة النصّية في بعض القراءات، وبالتالي إغفال جانب مهمّ من الفقه (الفقه السياسي). وبالرغم من تقدّم الأدلة الـ (ما وراء نصّية) منطقياً على الأدلة النصّية؛ وبسبب قصور الأحكام العقلية عن الحسم في بعض المواقف؛ أو بسبب إخفاق الاستدلالات في بعض

الموارد، بقي الباب مشرعاً أمام النصوص التشريعية (القرآن والسنّة). من هنا اعتبرت نظرية التلفيق بديلاً مناسباً للنظريات التي تبناها الاتجاه الديني الحداثوي، على أمل أن تتمكن من تحديد العلاقة بشكلٍ واضح بين الأدلة النصّية والـ (ما وراء نصّية)، ليتحدَّد تبعاً لذلك موقع الفقه والفقه السياسي. إنّ الفرضيّة التي تقوم عليها نظرية التلفيق تتلخّص في التكاملية القائمة بين الأدلة الوحيانية والأدلة العقلية، كما تروم نظرية التلفيق حلّ مشكلةٍ منهجية طالما ابتُليت بها منظومة التجديد الديني. وفي المجموع يمكن القول: إن نظرية التلفيق تشتمل على السِّمات التالية:

أوّلاً: الاهتمام بالبراهين العقلية، وتقديمها على النصوص.

وثانياً: التركيز على المستقلاّت العقلية ومساهمات العقل البشري، كحقوق الإنسان وغيرها.

وثالثاً: إحياء العقل الشيعي، بدلاً عن اللجوء إلى خيمة العقل المعتزلي.

ورابعاً: الاستفادة من المناهج الحديثة والمعاصرة، كالهرمنيوطيقيا والحوار.

وخامساً: الاهتمام بالمعطيات التي تفرزها قراءات النصوص المقدَّسة، ورصد تأثيرها.

وسادساً وأخيراً: التأكيد على ضرورة الرجوع إلى الآيات والأخبار في مختلف المجالات، والاعتداد بالفقه السياسي. وليس المقصود بالنقطة الأخيرة تعزيز الراديكالية الشمولية بالنسبة إلى النصوص الدينية، إنّما التنويه على وجود (خطوط عامة) سياسية ـ اجتماعية تشتمل عليها الآيات والأخبار.

وفي الخاتمة يجدر القول: إنّ هذه الدراسة لا يسعها استيعاب نظرية التلفيق بكامل تفاصيلها، وإنّما هي محاولةٌ، قبل أن تستهدف استعراضاً مجملاً لهذه النظرية، تسعى لبيان أحد أهمّ شروط التجديد الديني، والمتمثِّل بنقد الاتجاهين الحداثوي والراديكالي.

وأخيراً، لا بُدَّ من التحذير من مغبّة فشل التجديد الديني في مواصلة مسيرته إذا ما اقترنت باتجاهٍ دون آخر، بل لا بُدَّ من توجيه مشاريع النقد لكلا الطرفين؛ ليتسنّى العثور على بديلٍ ثالث يساهم بدفع عملية التجديد إلى الأمام.

الهوامش

(1) confluence theory.

(٢) سيد علي مير موسوي، «راه ناهموار (الطريق الوعرة)، دائرة الفقه في المجال السياسي»، مجلة شهروند إمروز (المواطن اليوم)(١٣/٥/١٣٨٧هـ.ش)(٣/٨/٢٠٠٨م): ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٣) عبدالله جوادي الآملي، ولايت فقيه (ولاية الفقيه): ٦٠. الولاية والفقاهة والعدالة، ط٣، قم، مطبعة الإسراء، ٢٠٠٢.

(٤) محمد تقي مصباح يزدي، راهنما شناسي (معرفة الهادي): ٣٩ ـ ٦٤، ٤٢٧، قم، مؤسسة الإمام الخميني، ١٩٨٨.

(٥) جوادي الآملي، المصدر السابق: ٢٦.

(٦) من هنا انطلق الشيخ فضل الله النوري في معارضته لتشكيل مجلس الشورى الوطني، وكتابة الدستور. فقد كان ينفي أثر الزمان والمكان على تغيير أو تحديث الاحكام الإلهية. وذلك لمخالفة هذا الأمر مع خاتمية الخاتم، وكمال الدين. بناءً على ذلك «فتشريع القوانين، كلاً أو بعضاً، مخالف للإسلام، وهذه من مهام النبيّ. فضل الله النوري، تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل، في: غلام حسين زرگري نجاد (باهتمام)، رسائل الحركة الدستورية، ثمانية عشر رسالة ولائحة حول الحركة الدستورية: ١٧٥، طهران، مطبعة كوير، ١٩٩٥.

(٧) جوادي الآملي، المصدر السابق: ٦٣، ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٨) مهدي بازرگان، «آخرت وخدا، هدف بعثت أنبيا» (الله والآخرة، الغاية من إرسال الرسل)، كيان، العدد ٢٨ (ديسمبر ١٩٩٥).

(٩) عبدالكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (نظرية القبض والبسط في الشريعة)، ط٢، طهران، مطبعة صراط، ١٩٩٢.

(١٠) انظر: محمد تقي مصباح يزدي، «كلمته قبيل خطبتي صلاة الجمعة في طهران»، صحيفة أخبار اقتصاد (١٨/٩/١٩٩٩). فباعتقاده إن أكبر معضلة يواجهها الإمام صاحب الزمان‌ﷺ بعد ظهوره هو موضوع تعدُّد القراءات. محمد تقي مصباح يزدي، «تعدّد القراءات التحدي الأكبر الذي يواجه الإمام الثاني عشرﷺ بعد الظهور»، مجلة أفق حوزه (٢٠/٢/٢٠٠٨).

(١١) عبدالكريم سروش، صراطهاي مستقيم (الصراطات المستقيمة): ٦، طهران، مطبعة صراط، ١٩٩٩.

(١٢) محمد عابد الجابري، «علم الفقه، نقد العقل العربي الإسلامي».

(13) Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam ،London: Oxford University Press, 1981.

(14) context.

(١٥) مجتهد شبستري، المصدر السابق: ١٧٢ ـ ١٨٣.

(١٦) عبدالكريم سروش، «فقه در ترازو» (الفقه في الميزان)، مجلة كيان، العدد ٤٦، (١٩٩٩).

(١٧) روح الله الموسوي الخميني، ولايت فقيه وحكومت إسلامي (الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه): ٢٩ ـ ٣١، طهران، مطبعة أمير كبير، ١٩٧٨.

(١٨) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقدالقراءة الثابتة للدين): ١٧٠، ١٧٨، طهران، مطبعة طرح نو، ٢٠٠٠؛ عبدالكريم سروش، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبوية): ١٩ ـ ٢٠، طهران، مطبعة صراط، ١٩٩٩.

(١٩) الأحكام المضاة هي أحكام كانت سائدة قبل الإسلام، وقد أمضاها الشارع، أي صحَّح البقاء على العمل بها. أما الأحكام التأسيسية فهي أحكام لم تكن معهودةً قبل الإسلام، وقد أوجدها الشارع.

(٢٠) مرتضى مطهري، الجهاد: ٢٩، طهران، منشورات صدرا، ٢٠٠٣.

(٢١) ناصر مكارم الشيرازي، «جايگاه قاعده كرامت در فقه» (مكانة قاعدة الكرامة في الفقه)، كرامة الإنسان، العدد ٥ (تموز ٢٠٠٧).

(22) https: //balatarin. com/permlink/1190657/11/12/2007

(٢٣) عبدالله جوادى الآملي، «فلسفه وأهداف حكومت إسلامي» (فلسفة الحكومة الإسلامية وأهدافها)، إطلالة على علم الإدارة في الإسلام: ١٣، طهران، مركز دراسات علم الإدارة الحكومية، ١٩٩٣.

(٢٤) محمد تقي مصباح، أسئلة الشباب وإجابات الأستاذ (أسئلة وردود حول النظام السياسي في الإسلام): ٢٩٤، قم، مؤسسة الإمام الخميني، ط٢، صيف ٢٠٠٢.

(٢٥) المصدر السابق: ٢٩٩.

(٢٦) أصول الكافي ١: ٥٨، ح١٩.

(٢٧) محمد تقي مصباح، المصدر السابق: ٣٠١.

(٢٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٠: ٩٦.

(٢٩) محمد تقي مصباح، «أضواء على مفهوم الإدارة في الإسلام»، إطلالة على نظام الإدارة في الإسلام: ١٩ ـ ٢١، طهران، معهد تعليم الإدارة الحكومية، ١٩٩٣.

(٣٠) محمد تقي مصباح، أسئلة الشباب وإجابات الأستاذ: ٢٩٠.

(٣١) مهدى بازرگان، «الله والآخرة، والغاية من إرسال الرسل»، مجلة كيان، العدد ٢٨.

(٣٢) عبدالكريم سروش، «خدمات الدين وحسناته» (خدمات وحسنات دين)، مجلة كيان، العدد ٢٧.

(٣٣) عبدالكريم سروش، «مفهوم العلمانية وأصولها». (معنا و مبناي سكولاريزم)، مجلة كيان، العدد ٢٦.

(٣٤) عبدالكريم سروش، «الفقه في الميزان» (فقه در ترازو)، المصدر السابق.

(٣٥) انظر: عبد الكريم سروش، «العقيدة الدينية والتحكيم الديني» (باور ديني وداور ديني)، مجلة إحياء، العدد ٥.

(٣٦) محمد إقبال، «تجديد الفكر الديني في الإسلام»: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، دار الكتاب المصري واللبناني، ٢٠١١.

(٣٧) انظر: محمد تقي السبحاني، «بزوغ الدين في فراق العقل» (فروغ دين در فراق عقل)، مجلة نقد ونظر، العدد ٦ (ربيع ١٩٩٦).

(٣٨) علي شريعتي، الأعمال الكاملة ٣٠: ٦٣.

(٣٩) الأمر المولوي هو الأمر المتعلق بالحكم الإلزامي، أي الوجوب أو الحرمة، ويعتبر مَنْ خالف الأمر الواجب أو ارتكب المحرَّم مذنباً مستحقّاً للعقاب؛ لمخالفته الشرع المقدَّس. بينما الأمر الإرشادي هو من باب النصيحة، والعمل به غير مُلزم، إلاّ أنّ في تركه أو مخالفته ضرراً. |المترجم|.

(٤٠) محمد مجتهد شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة: ٢٢٨ ـ ٢٣٠، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٦.

(٤١) مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت (الحكمة والحكومة): ١٦٥ ـ ١٧٠، لندن، منشورات شادي، ١٩٩٥.

(٤٢) تجد تفاصيل البحث المتقدّم لاحقاً عند حديثنا عن «نظرية العرف». انظر: سيد صادق حقيقت، توزيع قدرت در أنديشه سياسي شيعه (توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي): ٩٧ ـ ٩٩، طهران، منشورات هستي نما، ٢٠٠٢؛ صادق لاريجاني، «دين ودنيا» (الدين والدنيا)، مجلة الحكومة الإسلامية، العدد ٦: ٧٤ ـ ٧٥، شتاء ١٩٩٧.

(٤٣) سروش، مدارا و مديريت (الإدارة والمداراة): ٣٦١، ٤٣٩، طهران، منشورات صراط، ١٩٩٧.

(٤٤) سروش، المصدر السابق: ٣٠٤، ٣٢٢، ٣٣٠.

(٤٥) عبد الكريم سروش، فربه تر أز إيدئولوژي (أرحب من الأيديولوجيا): ٥٢، طهران، منشورات صراط، ١٩٩٣؛ (العلم والقضاء)، مجلة كيان، العدد ٢٢ (١٩٩٤).

(٤٦) عبدالكريم سروش، «الفقه في الميزان»، مجلة كيان، العدد ٤٦ (١٩٩٩).

(٤٧) عبدالكريم سروش، الرسالة السياسية: ٣٧٨ ـ ٣٧٩، طهران، منشورات الصراط، ١٩٩٩.

(٤٨) عبدالكريم سروش، المصدر نفسه.

(٤٩) عبدالكريم سروش، قانون التمدّن وقانون التديّن: ١٥٠ ـ ١٥٥، منشورات صراط، ٢٠٠٠.

(٥٠) عبدالكريم سروش، «حقوق الإنسان والتكاليف الدينية»، محمد بسته نگار، (نصوص ودراسات)، العلماء وحقوق الإنسان، طهران، شركة سهامي للنشر، ٢٠٠١.

(٥١) سروش، أرحب من الأيديولوجيا: ٥٠.

(٥٢) سروش، المصدر السابق: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٥٣) سروش، «الفقه في الميزان»، مجلة كيان، العدد ٤٦ (١٩٩٩).

(٥٤) محمد مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٦.

(٥٥) المصدر السابق: ٢٢٨ ـ ٢٣٠.

(٥٦) محمد مجتهد شبستري، نقد الفهم التقليدي للدين: ٢٠٣، ٢٢٧، طهران، منشورات طرح نو، ٢٠٠٠.

(٥٧) المصدر السابق: ٢٣٠ ـ ٢١١.

(٥٨) سيد صادق حقيقت، منهجية العلوم السياسية: ٣٨٠ ـ ٤٠٠، قم، جامعة المفيد، ٢٠٠٦.

(٥٩) محمد رضا نيكفر، «الهرمنيوطيقا وحركة الإصلاح الديني»، مجلة نگاه نو (نيسان/ أبريل ٢٠٠٣).

(60) objective.

(٦١) سيد صادق حقيقت، «استنباط وزمان ومكان» (الاستنباط وأثر الزمكان) حول الاجتهاد ودور الزمان والمكان ٢، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٩٩٥.

(٦٢) سيف الله الصرامي، «عقل قطعي، منبع استنباط قوانين جامعه وحكومت» (العقل القطعي، مصدر استنباط التشريعات المجتمعية والحكومية)، مجلة حكومت إسلامي، العدد ٢٠: ١٧٤ ـ ١٧٥، صيف ٢٠٠١.

(٦٣) المصدر السابق: ١٨٦.

(٦٤) المصدر السابق: ١٨٧.

(٦٥) محمد رضا المظفّر، أصول الفقه ١ ـ ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، قم، دار التفسير، ١٩٩٨.

(٦٦) حقيقت، «تفويض السلطة في الفكر السياسي الشيعي»: ٣٦٧ ـ ٣٧٠.

(٦٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان ٤، بيروت، الأعلمي، ١٤٠٣.

(٦٨) محمد هادي معرفت، (الشعب والحكومة وواجبات كلّ منهما إزاء الآخر)، في: علي أكبر رشاد (بإشراف)، مجلة الإمام عليّ‍ﷺ ٥: ٢٠٤ ـ ٢٠٦، طهران، معهد الفكر الإسلامي، ٢٠٠١.

(٦٩) سيد صادق حقيقت، مناهج العلوم السياسية.

(٧٠) سيد صادق حقيقت، «گفتمان ومطالعات إسلامي وإيراني» (الدراسات الإسلامية والإيرانية وآفاق الحوار)، مجلة پژوهش وحوزه، العدد ٢١ ـ ٢٢ (٢٠٠٥)؛ و«هرمنوتيك ومطالعات إسلامي» (الهرمنيوطيقا وأثرها على الدراسات الإسلامية)، في: علي أكبر عليخاني وعدد من الباحثين، المنهجيات المتبعة في الدراسات السياسية الإسلامية، طهران، جامعة الإمام الصادق‍ﷺ، ٢٠٠٦.

(٧١) سيد علي مير موسوي، «اجتهاد وروابط قدرت» (الاجتهاد والعلاقات السلطوية)، مجلة مفيد، العدد ٣٢ (ديسمبر ٢٠٠٢).

(72) contextualist approach.

(73) textualist approach.

(74) Damyanti Gupta, Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach, India, Pointer Publishers, 1990, p 189-195.

(٧٥) أبو نصر محمد الفارابي، إحصاء العلوم: ٤٠، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩١.

(٧٦) محمد عابد الجابري، «علم الفقه، نقد العقل العربي الإسلامي».

(٧٧) مهدي بازرگان، «خدا وآخرت، هدف بعثت أنبيا» (الله والآخرة، الهدف من إرسال الرسل) مجلة كيان، العدد ٢٨ (١٩٩٥).

(٧٨) مرتضى مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي (أسس الاقتصاد الإسلامي، دراسة مقتضبة): ٢٦ ـ ٢٧، طهران، حكمت، ١٤٠٣هـ.

(٧٩) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والحياة: ١٢، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

١٤١٧هـ.

(٨٠) سيد صادق حقيقت، مسؤوليتهاي فراملي در سياست خارجي دولت إسلامي (المهام والمسؤوليات الدولية في السياسة الخارجية للدولة الإسلامية)، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٧؛ مباني، أصول، وأهداف سياست خارجي دولت إسلامي (أسس وبنود السياسة الخارجية للدولة الإسلامية وغاياتها)، قم، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ٢٠٠٦؛ «جهاني سازي ومسئوليت هاي فراملي» (العولمة والمهام الدولية) في: سيد طه المرقاني (باهتمام)، جهان شمولي إسلام وجهاني سازي (عالمية الإسلام والعولمة) ٣، طهران، مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٣؛ «سياست خارجي دولت إسلامي أز ديدگاه إمام خميني» (الإمام الخميني والسياسة الخارجية للدولة الإسلامية) في: الإمام الخميني والحكومة الإسلامية ج ٦ ، قم، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٩٩٩.

(٨١) محمد صادق حقيقت، توزيع السلطة، المصدر السابق.

(٨٢) سيد صادق حقيقت، «مباني نظري حقوق بشر، نسبت سنجي أدلة برون ديني ودرون ديني» (الأسس النظرية لحقوق الإنسان، مقارنة بين الدليل الـ (داخل ديني) والـ (خارج ديني))، الأسس النظرية لحقوق الإنسان، مركز حقوق الإنسان التابع لجامعة المفيد، ٢٠٠٥.

(٨٣) ظهر الاتجاه الجماعاتي (communitarians) كبديل عن الاتجاه الليبرالي، الذي محوره الفرد. وقد حاول أن يجمع بين الاهتمام بالحقّ الفردي مع الاهتمام بتعزيز الثقافة الأخلاقية وإيجاد التوازن الصحيح بينهما. [المترجم].

(٨٤) سيد صادق حقيقت، «إسلام وحقوق بشر، نحيف وفربه» (الإسلام وحقوق الإنسان، رؤية ضيّقة ورؤية موسّعة)، ملتقى (الدين وحقوق الإنسان)، جامعة المفيد، ٢٠٠٧.

المفوِّضة

شرح المفهوم والتحوُّلات

د. الشيخ رضا برنجكار(*)

ترجمة: سرمد علي

المقدّمة

إن مسألة الجبر والتفويض من أوائل المسائل المطروحة في تاريخ علم الكلام، وقد أدّت بدَوْرها إلى تأسيس بعض المدارس الكلامية. وتعود أهمّية هذه المسألة إلى أبعادها المتعدّدة والمتنوّعة. ويمكن القول: إن عقلانية الكثير من العقائد الدينية رهنٌ بتوفُّر تصوّر وإدراك صحيح لهذا الموضوع. ومن بين هذه العقائد يمكن لنا الحديث عن فلسفة إرسال الرسل، والتكليف، والثواب والعقاب، والمعاد، والعدل الإلهي. في تاريخ الكلام الإسلامي نواجه مدرستي الجَبْر والتفويض، حيث تبلورتا في إطار المسائل المتعلقة بإرادة الإنسان وإرادة الله والقضاء والقَدَر الإلهيين. لقد مثلت هاتان المدرستان حدَّيْ الإفراط والتفريط في موضوع إرادة الإنسان، وقد تمّ طرح نظريات أخرى أيضاً في إطار بيان الطريقة الوسطى بينهما. ومن بين هذه النظريات يمكن لنا تسمية «نظرية الكسب»، وتقريراتها المتعدّدة.

وفي الأحاديث الشيعية، ضمن بيان اللوازم الفاسدة المترتبة على عقيدة الجبر والتفويض، يتمّ بيان نظرية خاصة تعرف بنظرية «الأمر بين الأمرين». وحيث تمّ إطلاق التفويض في النصوص الدينية على الكثير من المعاني؛ ومن ناحيةٍ أخرى حيث هناك اختلافٌ وغموض في تحديد القائلين بالتفويض ومعانيه الخاصة في مسألة الجبر

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، ومناصرٌ معروف للمدرسة التفكيكيّة.

والتفويض، سوف نعمد في هذا المقال أوّلاً إلى بياني معاني التفويض، لننتقل بعد ذلك إلى بيان مفهوم وملاك التفويض المذكور في مسألة الجبر والتفويض.

التفويض ومعانيه

إن «التفويض» لغة يعني تسليم أمر لشخصٍ، وجعل ذلك الشخص حاكماً ومهيمناً على ذلك الأمر[١]. وبملاحظة فاعل ومتعلق وكيفية التفويض تكون له أقسام ومعانٍ متعدّدة؛ بعضها إيجابي، ويحمل قيمةً أخلاقية؛ وبعضها الآخر سلبي، ومرفوض من الناحية الدينية. وفي ما يلي نعمل على بيان هذه الأقسام والمعاني:

١ـ إن أول معاني التفويض أن يفوّض الإنسان تدبير أموره إلى الله عزَّ وجلَّ. هذا، وإن تفويض الأمور إلى الله والتوكُّل على الله متقاربان. كما أنهما من حيث المعنى اللغوي قريبان من بعضهما أيضاً. ومن هنا نجد بعض اللغويين يأخذ كلّ واحد منهما في تعريف الآخر. فقد عرَّف الفيومي «التوكُّل» قائلاً: «وكلت الأمر إليه: فوّضته إليه واكتفيت به»[٢]. وقد عرّف ابن فارس «التفويض» بالقول: «اتكال في الأمر على آخر، وردّه عليه»[٣]. وبالإضافة إلى ما تقدّم، فقد ذكر اللغويون خصائص أخرى في تعريف التوكّل، من قبيل: «الاكتفاء، والاعتماد، والوثوق من قبل الموكّل تجاه الوكيل، وعجز أو إظهار العجز من قبل الموكّل»[٤]. إن هذه الخصائص وإنْ لم تؤخذ من معنى التفويض، ولكنْ يبدو أنها من لوازم التفويض؛ لأن الشخص الذي يفوّض أموره وأعماله إلى آخر فإنه يعتمد عليه عادةً[٥]، ويرى نفسه عاجزاً عن القيام بذلك العمل. وعليه فإن «التفويض» و«التوكُّل» وإنْ اختلفا مفهوماً، ولكنهما متقاربان في المعنى.

وجاء في الروايات ضمن بيان درجات التوكّل ما مضمونه: «فوّضوا أمركم إلى الله، وتوكّلوا عليه»[٦].

في توضيح المعنى الأول للتفويض يمكن القول: إن لدى الله تعالى إرادتين: **إحداهما**: الإرادة التكوينية؛ **والأخرى**: الإرادة التشريعية. وإن إرادة الله التكوينية لا تتخلف، ولا يمكن لشخصٍ أن يمنع من تأثيرها، وبمجرّد وقوعها يتحقّق متعلقها ـ وهو المراد ـ في الخارج. قال الله تعالى في هذا الشأن: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ**

﴿لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢). وأما الإرادة التشريعية لله سبحانه وتعالى، والتي تتمثل بأوامره ونواهيه، فيمكن أن تتخلّف، ولا يكتب لها التحقّق؛ نتيجة لعصيان المكلّف لها. لا قدرة ولا قِبَل للإنسان في الوقوف بوجه الإرادة التكوينية، ولا خيار له تجاهها سوى التسليم إلى أمر الله؛ وأما في ما يتعلق بالإرادة التشريعية فهو مختارٌ، ويمكنه التسليم لأوامر الله ونواهيه أو يخالفها ويعصيها؛ إذ من شرائط التكليف القدرة والاستطاعة على الفعل والترك.

فإذا قام شخصٌ في دائرة الإرادة التشريعية لله بتسليم إرادته وأمره للإرادة الإلهية، لا في الأعمال الظاهرية فقط، بل في جميع أبعاد حياته، ولا سيَّما في سرّه وخلواته وتدبير أمور حياته[٧]، يكون بذلك قد بلغ مقام التفويض. وفي الحقيقة، كما أن الإرادة التكوينية لله مفروضةٌ ومهيمنة على الإنسان تكويناً وجبراً، فإن الإنسان باختياره وإرادته يجعل الإرادة التشريعية لله حاكمةً على إرادته واختياره، ويترك أموره إلى إرادة الله.

إن لازم مثل هذا التفويض أن يكون الشخص مطمئناً إلى قدرة الله المطلقة وإرادته الخيِّرة في حقه، وأن يكون راضياً بتدبيره وإرادته، ويعلم أنه لن يتحقّق أيّ شيء إلاّ بإذنه، وأن جميع الممتلكات والأموال والطاقات والقوى إنما هي من الله، وأنه متى ما أراد الله أمكنه أن يسلبه جميع ذلك. وعليه فإن مثل هذا التفويض، في الوقت الذي لا يتنافى مع حرّية وإرادة الإنسان، ينسجم مع قدرة الله المطلقة أيضاً[٨].

وجاء في الحديث أن رسول الله‘ قال: «إذا قال العبد: (لا حول ولا قوّة إلاّ بالله) فقد فوّض أمره إلى الله، وحقّ على الله أن يكفيه»[٩].

إن هذا المعنى من التفويض يحظى في الأخلاق الدينية بأهمّية خاصة. وقد تمّ التعريف به في الأحاديث بوصفه: ركن الإيمان[١٠]، وحقيقة العبودية[١١]، واليقين[١٢]. ومن بين آثاره يمكن الإشارة إلى: عناية الله الخاصّة بالإنسان[١٣]، والطمأنينة الروحية[١٤]، والقدرة على تحمّل الصعاب وتصاريف الحياة[١٥].

٢ـ المعنى الثاني من التفويض هو التفويض التشريعي من قِبَل الله للناس، بمعنى أنه في ما يتعلق بالتكاليف والأعمال التي يجب عليهم فعلها أو تركها قد تركهم إلى

أنفسهم، ورفع التكليف عنهم.

وهذا المعنى من التفويض يمكن أن يكون على شكلين:

الشكل الأوّل: أن تكون جميع الأفعال مباحة، ويمكن للإنسان أن يفعل كل شيء. وهذا المعنى هو الإباحية ونفي مطلق التكليف. وقد عرَّف البغدادي بفرقة المزدكية بوصفها من الفرق الإباحية قبل الإسلام، وبفرق الخرّمدينيّة ـ التي تنقسم بدورها إلى قسمين، وهما: البابكية؛ والمازيارية ـ بوصفها من الفرق القائلة بالإباحية بعد ظهور الإسلام، وضمن الجغرافيا الإسلامية[١٦]. كما تمّ اتهام بعض فرق الغلاة والمتصوّفة بالإباحية أيضاً[١٧]. ويمكن اعتبار فرقة أبي مسلمة من القائلين بهذه المسألة أيضاً[١٨].

الشكل الثاني: إن هناك تكاليف على الناس، ولكن تحديد تلك التكاليف يعود إليهم، وإنهم يستطيعون من خلال الاستعانة بعقولهم أن يدركوا حُسْن وقُبْح ومصالح ومفاسد جميع الأفعال، دون حاجة إلى الشرائع والأحكام الدينية. وقد نُسب هذا القول في العالم الإسلامي إلى محمد بن زكريّا الرازي، وعلى أساسه اعتبر منكراً للنبوّة[١٩].

وقد فسّر الشيخ المفيد معنى التفويض في حديث: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين» بالشكل الأول من المعنى الثاني للتفويض، أي الإباحية. فهو بعد أن فسّر «الجبر» بإجبار شخص على عمل، ورأى أن حقيقته إيجاد الفعل فيه، قال: «والتفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال. وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات. والواسطة بين هذين القولين أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم، ومكّنهم من أعمالهم، وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوّض إليهم الأعمال؛ لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها، وأمرهم بحَسَنها، ونهاهم عن قبيحها. فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض»[٢٠].

وقد بيَّن الشيخ الصدوق الصورة الثانية من المعنى الثاني للتفويض في إطار

توضيح عبارة: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»، قائلاً: «عنى بذلك أن الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوِّض إليهم أمر الدين حتّى يقولوا فيه بآرائهم ومقائسهم، فإنه ـ عزَّ وجلَّ ـ قد حدَّ ووظّف وشرّع وفرض وسنّ وأكمل لهم الدين»[٢١].

ونقل في موضع آخر حديثاً عن الإمام الصادق عليه السلام في توضيح عبارة: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»: «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية، فنهيتَه فلم ينتهِ، فتركتَه، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركتَه أنت الذي أمرتَه بالمعصية»[٢٢].

وفي هذا الحديث يبدو أن «النهي» إشارة إلى عدم التفويض، وأن «الإهمال» و«عدم الإجبار» ناظرٌ إلى عدم الجبر.

وإن للطبرسي كلاماً شبيهاً ببيان الشيخ المفيد والشيخ الصدوق؛ إذ يقول: «فأما التفويض الذي أبطله الصادق عليه السلام، وخطّأ مَنْ دان به، فهو قول القائل: (إن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فوّض إلى العباد اختيار أمره ونهيه، وأهملهم...)»[٢٣].

ثم روى بعد ذلك عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لو فوض الله أمره إليهم على جهة الإهمال لكان لازماً له رضا ما اختاروه، واستوجبوا به الثواب، ولم يكن عليهم في ما اجترموا العقاب؛ إذ كان الإهمال واقعاً»[٢٤].

وفي حديثٍ آخر روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال، بعد ردّ الجبر والتفويض: «لو فوَّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي»[٢٥].

٣ـ تفويض بعض أمور الدين إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، حيث تمّ تأييد ذلك والتأكيد عليه في الآيات والأحاديث، إلاّ أن بيان موارد وحدود هذا التفويض يؤدّي إلى اتساع رقعة البحث بما لا ينسجم والغاية الرئيسة لهذه المقالة المختصرة[٢٦].

٤ـ التفويض التكويني للخلق والرزق من قبل الله إلى مجموعة بعينها، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد فوّض أمر خلق العالم، وإيصال الرزق، وتلبية حاجة الكائنات في العالم، إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. وقد ذهب الشيخ المفيد إلى القول بأن

مصداق المفوّضة بهذا المعنى هم جماعةٌ من الغلاة. وقال في هذا الشأن: «المفوضة فرقة من الغلاة الذين غلَوْا في حقّ بعض المخلوقين، وأجروا في حقهم الأحكام الإلهية، تعالى الله عن ذلك. وقول هذه الفرقة الذي فارقوا به غيرهم أنهم قالوا في الأئمّة عليهم السلام أنهم عبادٌ مخلوقون، وأن ذواتهم حادثة، ونفَوْا سمات القِدَم عنهم، وقالوا: إن الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة، ثم فوَّض إليهم خلق العالم بما فيه، وجعل إليهم أمر الخلق والرزق وجميع الأفعال الواقعة في الكون»[٢٧].

وهناك عبارةٌ للشيخ الطوسي يمكن أن يستشفّ منها ذات هذا المعنى من التفويض؛ إذ يقول: «إن هذا الدليل يدلّ على أن الصنعة [خلق العالم] تنتهي إلى صانع قديم، ولا يدلّ على أن صانع العالم بلا واسطةٍ هو القديم تعالى، فيحتاج في إبطال ذلك إلى طريقةٍ أخرى، ليبطل مذهب المفوّضة وغيرهم»[٢٨]؛ لأن المفوّضة يقولون بأن خلق الكون ينتهي في نهاية المطاف إلى الله سبحانه وتعالى، وإن الواسطة بين الله والكون هم الأئمة عليهم السلام، وإنهم هم الذين خلقوا العالم.

رُوي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «مَنْ زعم أن الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذِّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عزَّ وجلَّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائل بالجبر كافرٌ، والقائل بالتفويض مشركٌ»[٢٩].

٥. التفويض التكويني للأفعال من قِبَل الله إلى الناس، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد خوَّل الناس القدرة على فعل الأشياء، وأنه تخلّى عن ممارسة هذه القدرة. وعلى هذا الأساس، رغم تفويض القدرة إليهم إلاّ أنهم إنما حصلوا على ذلك من قِبَل الله، ولكنهم بعد حصولهم على هذا التفويض يقومون بأفعالهم على نحو الاستقلال، ولن يكون تحقُّق أفعالهم منوطاً بإذن الله وإجازته التكوينية، بل حيث إن الله لا يكون قادراً على القيام بهذه الأفعال فإنه لا يكون قادراً على الحيلولة دون وقوعها، ويكون عاجزاً بالنسبة إلى متعلّق قدرة وإرادة الإنسان.

كما أن هذا المعنى من التفويض يمكن أن يكون بدَوْره على شكلين:

الشكل الأوّل: أن يتمّ تفويض جميع الأفعال إلى الإنسان.

الشكل الثاني: إن هذا التفويض إنما يقتصر على موارد خاصّة فقط، من

قبيل: التكاليف الشرعية.

إن لازم هذا التفويض من جهةٍ هو استقلال الإنسان؛ ومن جهةٍ أخرى عجز الله وضعفه. رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله عزَّ وجلَّ لم يفوِّض الأمر إلى خلقه وَهْناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً»[٣٠].

يتّضح من هذا الحديث وأمثاله أن الملاك والعلامة الرئيسة للتفويض ـ المطروح في مقابل الجبر ـ هو ضعف الله وعجزه، وأن ملاك الجبر هو ظلمُ الله للعباد. وإن سبب عجز الله يكمن في أنه لا يستطيع الوقوف أمام تأثير ما هو مقدورٌ للإنسان. رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الله أكرم من أن يفوِّض إليهم»[٣١].

وفي روايةٍ أخرى عنه عليه السلام أنه قال: «إن الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أن الله عزَّ وجلَّ أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه، فهو كافرٌ؛ ورجل يزعم أن الأمر مفوَّض إليهم فهذا قد أوهن الله في سلطانه، فهو كافرٌ؛ ورجل يزعم أن الله كلَّف العباد ما يطيقون، ولم يكلِّفهم ما لا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله، وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلمٌ بالغ»[٣٢].

ورد في حديثٍ أنه تمّ تناول مسألة الجبر والتفويض في مجلس الإمام الرضا عليه السلام، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا يختلفون، ولا يخاصمكم عليه أحدٌ إلاّ كسرتموه؟ قلنا: إنْ رأيت ذلك، فقال: إن الله تعالى لم يُطَعْ بإكراهٍ، ولم يعْصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه. هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه؛ فإنْ ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً، ولا منها مانعاً؛ وإنْ ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإنْ لم يحُلْ ففعلوا فليس هو الذي أدخلهم فيه»[٣٣].

يتّضح من هذه الحديثين أن الجبر المرفوض هو الذي لا يمنح فيه الله الإنسانَ القدرة على الفعل، ومع ذلك يكلِّفه بفعله. ولازم هذا نسبة الظلم إلى الله. والتفويض يعني أن الله يعطي القدرة إلى الإنسان بشكلٍ مطلق، بحيث لا يملك بعد ذلك أيّ قدرة على الحيلولة دون ما يصدر عن الإنسان من الأفعال. ولازم ذلك نسبة الضعف والعجز إلى الله من جهةٍ؛ وإثبات الاستقلالية للإنسان من جهةٍ أخرى. و«الأمر بين الأمرين» يعني

أن يمنح اللهُ القدرة للإنسان على القيام بالأفعال التي تقع مورداً للتكليف، وفي الوقت نفسه يبقى مالكاً لزمام تلك القدرة، بل حيث تقع قدرة الإنسان في طول قدرة الله، ويكون الله في هذه العلاقة الطولية هو الأقدر، يمكن له في كلّ لحظةٍ أن يحدّ من تأثيرها أو يسلبها تماماً.

إن سلب القدرة بمعنى أن لا يتمكّن الإنسان من القيام بالفعل الحقيقي والأولي له، الذي هو في حقيقته فعلٌ وجداني وقلبي، وعبارةٌ عن الإرادة الحقيقية للأفعال. وإن المنع من تأثير القدرة والإرادة يعني أن الإنسان رغم إرادة الفعل، إلاّ أن هذا الفعل لا يكتب له التحقُّق على المستوى الخارجي.

وقد تمَّ التأكيد في الحديث على تفوُّق قدرة الله على قدرة الإنسان: «هو... القادر على ما أقدرهم عليه»[٣٤].

القضاء والقَدَر

لتوضيح المعنى الخامس من التفويض تجدر الإشارة إلى ارتباطه بمسألة القضاء والقدر. ولا يخفى بطبيعة الحال أن البحث بشأن القضاء والقدر ومعناهما الدقيق في الآيات والأحاديث، ونظريات المتكلّمين فيهما، تحتاج إلى مجالٍ أوسع. ولكنْ باختصارٍ يمكن اعتبارهما حضور الله وتدخّله وتصرّفه في مقدار وحدود الأشياء والأفعال وتحقّقها.

رأينا أن التفويض يؤدّي إلى حرّية الإنسان المطلقة، واستقلاله في أفعاله الاختيارية، وخلع يد الله وعجزه تجاه هذه الأفعال. إن لازم هذا المعنى هو نفي القضاء والقدر، وتدخّل وتصرّف الله في أعمال الإنسان، الذي يتمّ بيانه عادة بعنوان «القدر»، ويطلق على القائلين به مصطلح «القدرية». وعلى الرغم من إطلاق مصطلح «القدرية» على كلتا الجماعتين، أي القائلين بالقضاء والقدر و«الجبرية»[٣٥]، وكذلك القائلين بنفي القضاء والقدر و«المفوِّضة»[٣٦] أيضاً، إلاّ أن هذا المصطلح يطلق في العادة على المنكرين للقضاء والقدر. ونحن هنا سنأخذ هذا المعنى بنظر الاعتبار أيضاً.

بسبب مطابقة مفهوم التفويض لاعتقاد الشيخ الكليني فقد اختار عنوان «الجبر

والقدر والأمر بين الأمرين» لأحاديث الجبر والتفويض[٣٧]. وفي الروايات أيضاً نجد في بعض الأحيان استعمال القدر بدلاً من التفويض في مقابل الجبر أيضاً. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه رُوي عن الإمام الصادق‰ أنه قال: «لا جبر، ولا قدر، ولكنْ منزلة بينهما»[٣٨].

وفي حديثٍ آخر عنه‰ أنه قال: «الله أكرم من أن يكلِّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»[٣٩].

وقال في موضعٍ آخر: «إن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيءٍ فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيءٍ فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونون آخذين ولا تاركين إلاّ بإذن الله»[٤٠].

وعلى هذا الأساس فإن الناس من جهةٍ ليسوا مجبرين؛ لأنهم يتمتَّعون بالقدرة والإرادة؛ كما أن الاعتقاد بالتفويض من جهةٍ أخرى ليس صحيحاً؛ لأن القضاء والقدر الإلهي حاكمٌ عليهم، ولا يمكنهم فعل أيّ شيء، إذا كان الله قد أذن بتحقّقه تكويناً، ولا يحول دون صدوره. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (التكوير: ٢٩).

«قد كان ورد على عبد الملك [ابن مروان] رجلٌ من القدرية، فحضر جميع مَنْ كان بالشام، فأعياهم جميعاً، فقال: ما لهذا إلاّ محمد بن عليّ، فكتب إلى صاحب المدينة أن يحمل محمد بن عليّ إليه، فأتاه صاحب المدينة بكتابه، فقال أبو جعفر‰: إني شيخٌ كبير لا أقوى على الخروج، وهذا جعفر ابني يقوم مقامي، فوجَّهه إليه، فلما قدم على الأموي أزراه لصغره، وكره أن يجمع بينه وبين القدريّ؛ مخافة أن يغلبه، وتسامع الناس بالشام بقدوم جعفر؛ لمخاصمة القدرية، فلما كان من الغد اجتمع الناس بخصومتهما، فقال الأمويّ لأبي عبد الله‰: إنه قد أعيانا أمر هذا القدريّ، وإنما كتبتُ إليه لأجمع بينه وبينه، فإنه لم يَدَعْ عندنا أحداً إلاّ خصمه، فقال: إنّ الله يكفيناه، قال: فلما اجتمعوا قال القدريّ لأبي عبد الله‰: سَلْ عما شئت، فقال له: اقرأ سورة الحمد، قال: فقرأها، وقال الأمويّ ـ وإنا معه ـ: ما في سورة الحمد علينا،

إنا لله وإنا إليه راجعون، قال: فجعل القدري يقرأ سورة الحمد حتّى بلغ قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فقال له جعفر: قِفْ، مَنْ تستعين؟ وما حاجتك إلى المعونة؟ إن الأمر إليك، فبُهِتَ الذي كفر»[٤١].

ويبدو أن المعنى الأصلي للتفويض في الأفعال، الذي يتمّ طرحه في مقابل الجبر في الأفعال، هو هذا المعنى الخامس، رغم أن المعنى الثاني والرابع يطرحان في مقابل الجبر أيضاً. ويمكن العثور على وجهٍ جامع بين المعنى الثاني والخامس، واعتباره معنى سادساً، ببيان أن ما يُطرَح في مقابل الجبر المطلق هو التفويض المطلق، وعلى طبق ذلك تكون الأفعال بشكلٍ مطلق (تكويناً وتشريعاً) قد تُركت للإنسان. ويحتمل أن تكون بعض الأحاديث ناظرةً إلى هذا المعنى، من قبيل: الحديث المنقول في المعنى الثاني، وهو الحديث القائل: «لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي»، بمعنى أن الله لو كان ترك جميع الأمور إلى الإنسان بالمطلق لما كان هناك معنىً لتشريع الأحكام من قبل الله.

مَنْ هم المفوِّضة؟

علينا الآن أن نرى مَنْ هم المفوّضة بالمعنى الخامس. يمكن التعريف بجماعتين بوصفهما مصداقاً لهذا المعنى، وهما:

الجماعة الأولى: هي الجماعة التي تعرف بـ «المرجئة القدرية»، حيث تنقسم المرجئة إلى ثلاثة[٤٢] أو أربعة[٤٣] أقسام، واحدة منها هي «المرجئة القدرية». إن هذه الجماعة التي تعتبر من أوائل الفرق الكلامية بين المسلمين كانت تؤمن بـ «الإرجاء»[٤٤]، وتقول في الوقت نفسه بنفي التقدير الإلهي في أفعال الإنسان. ومن أبرز وجوه هذه الفرقة الكلامية: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، ومحمد بن شبيب، وأبي شمر، وصالح. وقد عرَّف الشهرستاني بغيلان الدمشقي بوصفه القدريّ الأول[٤٥]. وقد ذهب ابن كثير إلى الاعتقاد بأن معبد الجهني هو أوّل مَنْ تكلّم في القدر، وأن غيلان الدمشقي إنما أخذ هذا منه. وقد نقل أن معبد الجهني بدَوْره قد تعلم القَدَر من شخصٍ نصراني من أهل العراق[٤٦]. وقد ذكر المستشرقون آراء متعدّدة في هذا

الشأن[٤٧].

والذي يمكن نسبته إلى هذه الجماعة بالقطع واليقين هو إنكار القول بالجبر. وقد شاع أمر هذه الجماعة في عصر بني أمية إلى حدٍّ كبير. وقد نقل القاضي عبد الجبّار المعتزلي عن أستاذه أبي علي الجبّائي أن أوّل مَنْ أظهر القول بالجبر هو معاوية بن أبي سفيان، وأنه إنما قام بذلك لتبرير أعماله وممارساته، وإضفاء الشرعية على حكومته. ومن هنا فقد ذهب [القاضي عبد الجبّار] إلى الاعتقاد بأن أمثال غيلان الدمشقي إنما قُتل على يد بني أمية؛ بسبب معارضته للجبر[٤٨].

وإن أهم وثيقة بشأن عقائد المرجئة القدرية رسالة غيلان الدمشقي إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. وفي هذه الرسالة صرَّح برفض القول بالجبر، معتبراً إياه مشتملاً على نسبة الظلم والقبيح إلى الله[٤٩]. ولا يمكن لنا أن نستنبط القول بالتفويض من هذه الكلمات. بَيْدَ أن مؤرِّخي علم الكلام قد نسبوا إلى هذه الجماعة عقائد أخرى؛ فقد نقل أن معبد الجهني قال لشخصٍ يتعلّل بنفي التقدير الإلهي: «لا قَدَر، والأمر أنف». وقد فُهم من هذا الكلام أنه لم يكن ينفي القول بالقضاء والقَدَر الإلهي فقط، وإنما كان ينكر علم الله الأزلي أيضاً[٥٠].

وقد نسب الشهرستاني والبغدادي القول بالقَدَر إلى هذه الجماعة[٥١]. وقد عدّ الشهرستاني من بين آراء أبي شمر القَدَر ونسبة تقدير الخير والشرّ إلى الإنسان[٥٢]. قال البغدادي: «والعدل الذي أشار إليه أبو شمر شركٌ على الحقيقة؛ لأنه أراد به إثبات خالقين كبيرين غير الله تعالى»[٥٣]. فلو صحّت نسبة هذه الأمور المتقدّمة إلى هذه الجماعة أمكن اعتبارها من «المفوّضة»؛ إذ إنها من جهة تنكر القضاء والقَدَر، كما أنها من جهةٍ أخرى تضع البشر في عرض الله، ولازم كلا هذين الأمرين هو القول بالتفويض.

والجماعة الثانية التي يمكن نسبة التفويض إليها هم المعتزلة. بَيْدَ أن المتكلّمين من الإمامية في البحث عن الجبر والتفويض يذهبون عادةً إلى اعتبار المعتزلة موافقين لرأيهم. وقد سلك هذا النهج كلٌّ من: العلاّمة الحلّي في كتبه الكلامية[٥٤]؛ والفاضل المقداد وأبي الفتح بن مخدوم الحسيني في شرحَيْهما على الباب الحادي عشر[٥٥]. كما

أن الشيخ المفيد يرى أن المعتزلة ـ باستثناء ضرار وأتباعه ـ موافقون للإمامية[٥٦]. وكما رأينا في البحث عن المعنى الثاني من التفويض، فإنه في إيضاح الحديث القائل: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمرٌ بين أمرين»، كان يفسِّر التفويض بالمعنى الثاني، أي الإباحية، وطبقاً لذلك لا يمكن اعتبار المعتزلة من القائلين بالتفويض.

اختلاف آراء المعتزلة في قدرة الله على مقدور العبد

أما المعنى الأصلي للتفويض في الأفعال فهو المعنى الخامس. ومن هنا يجب أن نرى ما إذا كان المعتزلة بهذا المعنى يندرجون ضمن المفوّضة أم لا. وعلى أساس القول بأن ملاك التفويض هو العجز وعدم قدرة الله على أفعال الإنسان يرتبط هذا الأمر بالمسألة الكلامية القائلة: «هل الله تعالى قادرٌ على مقدور العبد أم لا؟». وقد أرجع الأشعري هذه المسألة إلى اختلافين، وهما:

أولاً: هل الله قادرٌ على مقدور العبد أم لا؟

وثانياً: هل الله قادرٌ على جنس مقدور العبد أم لا؟

وقد ذكر هذين البحثين في الجزء الأول والثاني من كتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين). ويمكن بيان خلاصة أبحاثه على النحو التالي، حيث يقسِّم المعتزلة في هاتين المسألتين إلى ثلاث فرق، وهي:

١ـ «قال الشحّام: إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين: لله؛ وللإنسان. فإن فعلها القديم كانت اضطراراً، وإن فعلها المحدث كانت اكتساباً [واختياراً] ... زعم الشحّام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركة واحدة تكون مقدورةً لله وللإنسان؛ فإنْ فعلها الله كانت ضرورةً؛ وإنْ فعلها الإنسان كانت كسباً»[٥٧].

٢ـ «قال إبراهيم [النظّام] وأبو الهذيل وسائر المعتزلة والقدرية، إلاّ الشحّام: لا يوصف الباري بالقدرة على شيءٍ يقدر عليه عباده، ومحالٌ أن يكون مقدور واحد لقادرين»[٥٨].

إن القائلين بالقول الثاني ـ وهم جميع المعتزلة، عدا الشحّام ـ ينقسمون إلى

قسمين[٥٩]:

أ. «قال محمد بن عبد الوهّاب الجبائي وكثير من المعتزلة: إن البارئ سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه»[٦٠].

ب ـ «قال البغداديون من المعتزلة: لا يوصف البارئ بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه»[٦١].

ومن بين أقوال المعتزلة الثلاثة، لا يؤدّي القول الأول إلى التفويض؛ لأن إعطاء القدرة للإنسان بحيث لا يلزم منها رفع القدرة عن الله ونسبة العجز له. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الله قادراً على أفعال الإنسان، بل أقدر منه على ذلك، رغم أن الله في مورد الفعل الاختياري الذي يقع مورداً للتكليف لا يستفيد من قدرته. إن الله تعالى ـ طبقاً لهذا القول ـ قد أعطى الإنسان القدرة والاستطاعة، ولكنّه في الوقت نفسه يستطيع أن يحول دون فعله. وإن هذه الحيلولة قد تكون من خلال سلب أصل القدرة والاستطاعة من الإنسان، ومن الممكن أن تبقى الاستطاعة لدى الإنسان وتحول دون تأثير الفعل الخارجي، وتمنع من عمله. وعلى هذا الأساس فإن الله تعالى هو الأقدر من كلّ حيثٍ، وعلى أيّ شكل، ويمكنه أن يمنع من تأثير فعل الإنسان، سواء في ذلك فعله الجوانحي ـ أي الإرادة ـ أو فعله الجوارحي والخارجي. إن هذه النظرية هي ذات نظرية «الأمر بين أمرين» التي يقول بها الأئمة الأطهار﵈ والمتكلّمون من الإمامية. ومن بين المعتزلة لا يمكن عدُّ أيّ شخص موافقاً لهذه النظرية بحَسَب الظاهر، سوى شخصٍ واحد، هو الشحّام.

والقول الثالث المنسوب إلى المعتزلة في بغداد هو التفويض المَحْض؛ لأن لازمه القول برفع يد الله بالكامل وعجزه عن القيام بأفعال الإنسان، بمعنى أنه مع ثبوت الاستطاعة للإنسان لا يمكن لله أن يمنع الإنسان من القيام بأفعاله بأيّ حالٍ من الأحوال، سواء بالنسبة إلى أصل المقدور أو جنسه. وبطبيعة الحال فإن تمكّن الله من سلب أصل القدرة من الإنسان أو عدم تمكّنه سيكون طبقاً لهذا القول أمراً مشكوكاً فيه. بَيْدَ أن القدر المتيقّن هو أنه مع ثبوت قدرة الإنسان يكون الله عاجزاً

بالنسبة إلى فعل الإنسان، ولذلك يكون التفويض صادقاً.

وأما القول الثاني الذي يمثّل الحدّ الوسط بين القولين فهو التفويض المعتدل؛ إذ من حيث إن الله عاجزٌ عن أصل مقدور العبد، وغير قادر عليه، وإن الفعل قد تمّ تفويضه إلى الإنسان، يكون قولاً بالتفويض؛ ومن حيث إن الله قادرٌ على جنس ذلك المقدور، ويمكنه أن يجبر الإنسان على جنس مقدوره، ويمنع من تأثير جنس المقدور، لن يكون قولاً بالتفويض.

وبناءً على هذا البيان المذكور يتّضح أن جميع المعتزلة قائلون بالتفويض، باستثناء الشحّام، رغم أن بعض المفوّضة متمحّضون في هذا القول، وبعضهم معتدلون.

لقد خصّص القاضي عبد الجبّار المعتزلي فصلاً مستقلاً وموسّعاً من كتابه (المغني) بعنوان: «في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين»، وأقام عليه الكثير من الأدلة. وإن بعض مباحث هذا الفصل تمثّل آراء أستاذَيْه: أبي عليّ الجبّائي، وأبي هاشم الجبّائي[٦٢]. كما أنه يرى استحالة تعلّق قدرتين من قادر واحد على مقدورٍ واحد[٦٣]. وقد أعاد هذا الكلام في كتبه الأخرى أيضاً[٦٤].

وقد نسب الشهرستاني القول بأن الله غير قادر على ذنوب البشر إلى النظّام المعتزلي؛ إذ ينقل عنه قوله: «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى؛ خلافاً لأصحابه، فإنهم قضَوْا بأنه غير قادر عليها، لكنه لا يفعلها؛ لأنها قبيحة»[٦٥]. وعليه يمكن اعتبار النظّام ـ طبقاً لهذا القول ـ من المفوّضة. بَيْدَ أن أصحابه لم يكونوا يقولون بالتفويض. كما نسب القول بعجز الله عن بعض الأمور الأخرى إلى النظّام أيضاً[٦٦].

وقد ذكر الشهرستاني أن من بين العقائد الأخرى التي يقول بها أبو عليّ الجبّائي وأبو هاشم الجبّائي القول بنسبة الأفعال إلى العباد على نحو الخلق والاستقلال[٦٧]، بمعنى أن العباد يستقلّون عن إرادة الله في خلق أفعالهم. وقد رأينا من خلال الأبحاث السابقة أن ملاك التفويض يكمن في استقلال الإنسان في أموره.

يمكن اعتبار المعتزلة من حيث إنكار القضاء والقدر الإلهي من القائلين بالتفويض. ومن ألقاب المعتزلة الأخرى «القدرية»[٦٨]. ومن العقائد التي ينسبها البغدادي

إلى جميع المعتزلة القول بأن الله ليس له أيّ صنع وتقدير في أفعال العباد، وحتّى أعمال سائر الحيوانات. ورأى أن ذلك هو السبب في تسمية المعتزلة بـ «القدرية»[٦٩]. كما نسب الفضل بن شاذان نفي القضاء والقدر إلى المعتزلة أيضاً[٧٠]. ونُقل أيضاً أن واصل بن عطاء ـ مؤسّس مدرسة الاعتزال ـ قد تأثّر في الاعتقاد بالقدر بمذهب معبد الجهني وغيلان الدمشقي[٧١].

الهوامش

(١) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٦٠، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ؛ الجوهري، الصحاح ٣: ١٠٩٩، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ الفيومي، المصباح المنير: ٤٨٣، دار الحجرة، ١٤٠٥هـ؛ ابن الأثير، النهاية ٣: ٤٧٩، إسماعيليان، قم، ١٣٦٧هـ.ش.

(٢) الفيّومي، المصباح المنير: ٦٧٠.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٦٠.

(٤) انظر: الفيومي، المصباح المنير: ٦٧٠؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ١٣٦؛ الزمخشري، أساس البلاغة: ٥٠٨؛ الجوهري، الصحاح ٥: ١٨٤٥؛ ابن الأثير، النهاية ٥: ٢٢١.

(٥) الكليني، الكافي ٢: ٦٥، ح٥، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٣٨هـ.

(٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٦٥، ح٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٨: ٣٣٦، ح١٨، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(٧) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٢٥، ح٧٧.

(٨) على الرغم من أن المعنى المذكور للتفويض ولوازمه هو غير مسألة الجبر والتفويض المصطلح، إلاّ أنه يتناغم تماماً مع نظرية (الأمر بين الأمرين).

(٩) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المحاسن ١: ٤١: ٥٣.

(١٠) ورّام، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر ٢: ١٨٤، دار التعارف، بيروت.

(١١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٢٥، ح٧٧.

(١٢) انظر: المصدر السابق ٧٠: ١٨٠، ح٤٨.

(١٣) انظر: سورة غافر: ٤٥؛ البرقي، المحاسن ١: ٤١: ٥٣.

(١٤) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١: ٧٨، ح١٦٤، الباب الأول.

(١٥) انظر: المصدر السابق ١: ٧٧ ـ ٢٢٥.

(١٦) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٢٠١ ـ ٢٠٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٧) انظر: محمد جواد مشكور، فرهنگ فرق إسلامي: ٥، بنياد پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢هـ.ش.

(١٨) كان هؤلاء يعتقدون بإمامة أبي مسلم الخراساني، وحلول روح الله فيه، وكانوا يعتقدون بإباحة جميع الأشياء. انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ٧٥. ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦١هـ.ش.

(١٩) تاريخ فلسفة در إسلام ١: ٦٢٨، تحقيق: م. م. شريف، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(٢٠) المفيد، تصحيح الاعتقاد (مجموعة مصنَّفات الشيخ المفيد) ٥: ٤٦ ـ ٤٧.

(٢١) الصدوق، التوحيد: ٢٠٦، تصحيح: السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرّسين، قم، ١٣٥٧هـ.ش.

(٢٢) الصدوق، الاعتقادات (مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد) ٥: ٢٩، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.ش؛ الكليني، الكافي ١: ١٦٠، ح١٢؛ الصدوق، التوحيد: ٣٦٢، تصحيح: السيد هاشم الحسيني الطهراني.

(٢٣) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٢٥٤، تحقيق: إبراهيم بهادري ومحمد هادي به، أسوة، طهران، ١٤١٣هـ.

(٢٤) المصدر السابق ٢: ٢٥٥.

(٢٥) الكليني، الكافي ١: ١٥٩، ح١١.

(٢٦) انظر: المصدر السابق ١: ٢٦٥ ـ ٢٦٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ١ ـ ١٤؛ ٢٥: ٣٢٨ ـ ٣٥٠.

(٢٧) المفيد، تصحيح الاعتقاد (مجموعة مؤلّفات الشيخ المفيد) ٥: ١٣٣؛ المفيد، أوائل المقالات: ٢١، ١٢٤، تصحيح: مهدي المحقق، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٢٨) الطوسي، تمهيد الأصول: ٢٧، انتشارات دانشگاه طهران.

(٢٩) الصدوق، عيون أخبار الرضا‪عليه السلام‬ ١: ١٢٤، ح١٧، تصحيح: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، طوس، قم، ١٣٦٣هـ.ش؛ الطبرسي، الاحتجاج ٢: ١٩٨؛ روضة الواعظين: ٤٧.

(٣٠) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ١٧، ح٢٦.

(٣١) الصدوق، التوحيد: ٣٦٣، ح١١، تصحيح: السيد هاشم الحسيني الطهراني.

(٣٢) المصدر السابق: ٣٦٠، ح٥.

(٣٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا‪عليه السلام‬ ١: ١٤٤، ح٤٨؛ الصدوق، التوحيد: ٣٦١، ح٧، تصحيح: السيد هاشم الحسيني الطهراني.

(٣٤) الصدوق، التوحيد: ٣٦١، ح٧؛ المجلسي، بحار الأنوار ٥: ١٢٣، ح٧٠ و٧١.

(٣٥) انظر على سبيل المثال: المجلسي، بحار الأنوار ٥: ٤٧، ح٧٣ و٧٤ و٧٥.

(٣٦) انظر على سبيل المثال: الصدوق، التوحيد: ٣٨٢.

(٣٧) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٥٥.

(٣٨) الكليني، الكافي ١: ١٥٩، ح١٠؛ التوحيد ٣: ٣٦٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٥: ١١٦، ح٤٧.

(٣٩) الكليني، الكافي ١: ١٦٠، ح١٤؛ ١٦٢، ح٤؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٥؛ التوحيد ٤: ٣٦٠.

(٤٠) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ٥١، ح٨٤؛ التوحيد ١: ٣٥٩.

(٤١) المجلسي، بحار الأنوار ٥: ٥٥، ح٩٨.

(٤٢) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٨.

(٤٣) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٣٩، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار الفرقة، بيروت.

(٤٤) للوقوف على معنى (الإرجاء) انظر: المصدر السابق نفسه.

(٤٥) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٠١، تحقيق: رضا تجدّد، طهران، ١٣٥٠هـ.ش.

(٤٦) انظر: الحافظ ابن كثير، البداية والنهاية ٩: ٣٤، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤٧) انظر: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي: ٢٩، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد رضا شيخي، تحت عنوان: (فرقه هاي إسلامي در سرزمين شام در عصر أموي)، بنياد پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧١هـ.ش.

(٤٨) انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨: ٤.

(٤٩) انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٠٧.

(٥٠) انظر: المصدر السابق: ١٠٦.

(٥١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٤٥، تحقيق: محمد سيد كيلاني؛ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٨.

(٥٢) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٥٤.

(٥٣) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ١٥٤.

(٥٤) انظر: العلاّمة الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق: ١٠١، تصحيح: عين الله الحسني الأرموي، دار الهجرة، قم، ١٤٠٧هـ؛ العلاّمة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١١٠، تحقيق: محمد النجمي الزنجاني، رضي بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.ش؛ العلاّمة الحلّي، كشف المراد: ٣٠٨، تصحيح: الشيخ حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

(٥٥) انظر: المقداد السيوري، النافع يوم الحشر ومفتاح الباب: ٢٧، ١٥٦، تحقيق: مهدي المحقّق، مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامع مك غيل، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(٥٦) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ١٥.

(٥٧) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ٢٥١؛ ٢: ٢٠٥.

(٥٨) المصدر السابق ٢: ٢٠٥. وفي الصفحة رقم ٢٥١ من الجزء الأول من هذا الكتاب نسب الأمر المتقدِّم إلى (أكثر المعتزلة).

(٥٩) لقد ذكر الأشعري كلا هذين القولين في كتابه (مقالات الإسلاميين) بشكلٍ مستقلّ، في معرض البحث في السؤال القائل: (هل يقدر الله على جنس مقدور العبد أم لا؟)، ولكن حيث إن الذي يرى الله قادراً على أصل مقدور العبد فإنه سيراه قادراً على جنس مقدور العبد بالأولوية. وعليه فإن الاختلاف في قدرة الله على جنس مقدور العبد سوف يطرح نفسه في الواقع بين المنكرين لقدرة الله

على مقدور العبد.

(٦٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ٢: ٢٠٦. وفي الصفحة رقم ٢٥١ من الجزء الأول من هذا الكتاب نسب الأمر المتقدِّم إلى (جماعة من المعتزلة). كما نسب العلاّمة الحلّي هذا الأمر إلى أبي علي الجبّائي وأبي هاشم الجبّائي وأتباعهما. انظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٨٨.

(٦١) المصدر السابق ٢: ٢٠٥. وفي الصفحة ٢٥١ من الجزء الأول نسب الأمر المتقدِّم إلى (جماعة من المعتزلة). كما نسب العلاّمة الحلّي هذا الأمر إلى البلخي وهو من مشايخ المعتزلة في بغداد. انظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٩١.

(٦٢) انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ٨: ١٠٩ ـ ١٦١.

(٦٣) انظر: المصدر السابق ٨: ١٣٠.

(٦٤) انظر: القاضي عبد الجبّار المعتزلي، المحيط بالتكليف: ٣٥٦ ـ ٣٦٦، تحقيق: عمر السيد عزمي وأحمد فؤاد الأهواني، المؤسّسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة؛ شرح الأصول الخمسة: ٣٧٥، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ.ش.

(٦٥) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٤.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه.

(٦٧) انظر: المصدر السابق ١: ٨١. وقد نسب أبو زهرة القول بإرادة الإنسان المستقلّة إلى جميع المعتزلة. انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٠٦.

(٦٨) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٤٣؛ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٠٦.

(٦٩) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٧٩.

(٧٠) انظر: الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٦، تصحيح: السيد جلال الدين المحدّث، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

(٧١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٤٧.

كتاب نهاية المرام

الظروف التاريخية (طبعة ميراث مكتوب للنشر)

د. حسن الأنصاري (*)

ترجمة: علي عبّاس الوردي

الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ الكريم هو النسخة الفريدة، وربما الوحيدة، للمجلد الثاني من كتاب ضياء الدين الرازي[1]، والد الفخر الرازي، والذي يحمل عنوان «نهاية المرام في دراية الكلام»[2]. وقد فُقد المجلد الأول منه، ولم يكن لدى الباحثين أيّ فكرة عن وجود المجلد الثاني، قبل العثور على هذه النسخة.

يتمحور هذا الكتاب حول علم الكلام الأشعري، وتمّ تدوينه بشكل تقليدي على غرار أغلب الكتب الكلامية للأشاعرة. ويكتسب المجلد أهميته لاشتماله على بحوث في علم الكلام الأشعري، كبحث «خلق الأعمال» و«الاستطاعة» وغيرها من البحوث المشابهة، التي تعتبر من أبرز مواطن الخلاف بين المعتزلة والشيعة من جهةٍ، وبين الأشاعرة والقائلين بنظرية «الكسب» من جهةٍ أخرى[3].

والطابع العامّ للكتاب مبنيٌّ على الخوض في التفاصيل والفروع والبحوث الثانوية والجزئية في سائر فصوله وأبوابه المختلفة[4]. ولا يخفى أن معرفتنا بالكلام الأشعري، وتحديداً في العهد السابق لحياة الفخر الرازي، سيزداد بشكلٍ مطّرد بعد عثورنا على هذا الكتاب، وستكون تلك خطوة مهمة باتجاه استيعاب أفضل للمنظومة الفكرية لأبي الحسن الأشعري وأتباعه، وتحديداً في خراسان وغيرها من

(*) باحثٌ معروف، متخصِّصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. من الشخصيات البارزة في مجال نقد النُّسَخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدوليّ حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

المراكز العلمية في إيران، في العقود الأولى لظهور المذهب الأشعري وتبلوره، وهي الفترة التي تُعَدّ الأبرز والألمع في تاريخ هذا المذهب[٥].

وبالرغم من أن الكلام الأشعري شهد تحوُّلاً مهمّاً على يد الفخر الرازي إلاّ أنّ تأثير والده وأسلوبه العلمي قد بدا جليّاً وملموساً في طليعة مشاريعه[٦].

أما بالنسبة لضياء الدين الرازي فلا تتوفّر حوله معلومات كافية. وأكثر ما اشتهر به كونه والد الفخر الرازي، ونادراً ما تمّ تناوله من قِبَل المصادر التاريخية والرجالية[٧]. والفخر الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ) عالمٌ ذاع صيته وملأ الآفاق، ليس بين جمهور السنّة فحَسْب، بل لدى جمهور الشيعة أيضاً؛ والسرُّ وراء هذه الشهرة ليس تفسيره الكبير المعروف فحَسْب، وإنما مجموعة المصنَّفات القيِّمة والمهمّة في مجال علم الكلام، وكذلك أثره البالغ على مسيرة علم الكلام، وما واجه به المتكلّمين والحكماء السابقين من ردودٍ وتشكيكات، والتي من بينها الشرح النقدي لكتاب الإشارات، لأبي علي سينا.

وبالإضافة إلى ما اشتهر به في مجالَيْ الكلام والتفسير فقد عُرف الفخر الرازي أصولياً مؤثّراً ومؤلّفاً بارعاً، ممّا ساهم في احتكاره الأضواء، دون أبيه. أمّا تسميته فقد عُرف لاحقاً بين أهل العلم بفخر الدين الرازي أو «الإمام»، وعرف في زمانه وما تلاه بـ «ابن خطيب الريّ»، وخطيب الريّ هذا كان عنواناً لُقّب به أبوه الذي كان خطيباً لمدينة «الريّ». وبالرغم من شهرته الواسعة وعلمه الغزير ومصنَّفاته الكثيرة، فإن الفخر الرازي كان يُعْرَف في مراحله الأولى بنسبته إلى أبيه، الأب الذي شحّت عنه معطياتنا، وهو المعروف بـ «خطيب الريّ»، والمسمّى بـ «ضياء الدين أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن بن عليّ الطبري المكّي الرازي»، المتوفّى على إحدى الروايات سنة ٥٥٩هـ[٨].

ومن الطبيعي أن يقع والد الفخر الرازي، وهو الخطيب اللامع في بلدٍ مهمّ كـ «الريّ»، محلّ اهتمام التراجم وطبقات الرجال، وخصوصاً أنّه كان عالماً بارزاً في الأصولين ـ أصول الفقه وأصول الكلام ـ، ومؤلّفاً مهمّاً في مجالات عديدة، كالأخلاق وغيرها، وله رسالات وبحوث جمّة، كرسالته في عصمة الأنبياء، على

سبيل المثال[٩]. لكنّ الغريب حقّاً أنّك لا تجد لضياء الدين ذكراً في المصادر الرجالية سوى شذرات هنا وهناك، أغلبها بمناسبة سرد سيرة ابنه الفخر الرازي[١٠]، فلا تذكر المصادر سوى أنّ الفخر الرازي انحدر من أبٍ عالمٍ كان يكنّى «ضياء الدين»، ويلقّب «خطيب الريّ»، فعرف إثر ذلك بـ «ابن خطيب الريّ».

لقد بدأ الفخر الرازي مشواره العلمي «الفقهي والأصولي» على يد أبيه. وبعد رحيله غادر نحو سمنان؛ ليواصل تحصيله العلمي على يد الفقيه الشافعي «كمال الدين السمناني»(٥٧٥هـ). وربما الأمر المستثنى من ذلك[١١] ما نجده في طبقات الشافعية الكبرى، حيث أفرد المصنّف عدة سطور لسيرة ضياء الدين، التي يتّضح من خلالها أنّه لم يكن يمتلك تفاصيل كافية عن حياته، وأغلب معلوماته استقاها من كتاب نهاية المرام[١٢].

وإلى جانب كونه فقيهاً شافعياً فقد كان ضياء الدين أشعريّ العقيدة، لكنّه أُهمل من هذه الناحية أيضاً[١٣]. وربما تجد مقتطفات أوردها ابنه الفخر الرازي، تناولت نشاطه التدريسي وتربيته العديد من الطلاب[١٤]. والحاصل أنّ شهرة الابن قد طغَتْ على شهرة الأب، وأدّت بمرور الوقت إلى اندثارها، ولم يبْقَ منها سوى اسم ضياء الدين في المصادر المتأخِّرة.

لقد كانت الريّ في القرن السادس الهجري أحد أهمّ وأكبر المدن الإيرانية والولايات الإسلامية الشرقية، حيث شهدت نموّاً علمياً وثقافياً ملحوظاً[١٥]. وكانت تمتاز بوجود الفِرَق والمذاهب الكلامية والفكرية المختلفة؛ فقد كان الأحناف والشوافع يقطنون هذه المدينة جنباً إلى جنب؛ كما كان للشيعة الإمامية والزيدية حضورٌ مهمّ في هذه المدينة وأطرافها؛ لكنّ الحضور الأقوى كان للمعتزلة؛ إذ كانت مدينة الريّ منذ عهد البويهيين تعتبر أهمّ مركز لتجمُّع المعتزلة. كما أدّى ميول الزيدية - وهم الشريحة الاجتماعية الأكبر المتواجدة في المدينة آنذاك - إلى آراء القاضي عبد الجبّار الهمداني المعتزلي إلى تعزيز كفّة الاعتزال في هذه المدينة[١٦]. أما الإمامية فرغم اختلافهم مع المعتزلة والزيدية، إلاّ أن الاعتزال كان ولا يزال المذهب الكلامي الأقرب إليهم من بين سائر المذاهب، وبالتالي كان العديد من إمامية الريّ، فقهاء

ومتكلمين، لا يُخْفُون تأييدهم لآراء الفرق الكلامية القريبة من الاعتزال، كالبهشمية، على سبيل المثال[١٧]. وفي المقابل اشتهر أهمّ متكلّمي الإمامية المعاصرين للفخر الرازي، في النصف الثاني من القرن السادس، والمعروف بـ «سديد الدين الحمصي»، بنقده للمذهب البهشمي؛ على خلاف ما ذهب إليه أسلافه من الفقهاء والمتكلّمين، فقد كان يرجِّح طريقة أبي الحسين البصري ومحمود الملاحمي في الاعتزال[١٨]. وكان الأحناف من أبرز المساندين للمعتزلة، وكانوا يتمتَّعون بنفوذٍ واسع في المدينة آنذاك، وقد بلغ نفوذهم ذروته في عهد السلاجقة، واستمرّ كذلك بالرغم من دعم الخواجة نظام الملك للشوافع. وكان المنحى العقيدي لغالبية الأحناف في الريّ وفي معظم أرجاء خراسان هو الاعتزال.

وقد تسبّب الخوف من الإسماعيليين وملاحدة الموت بتنامي ظاهرة الشيعة فوبيا بين فئات المجتمع السنّي. لكنْ بالرغم من ذلك فقد كانت الأجواء بالنسبة إلى الشيعة وذراري النبيّ من السادات في انفراجٍ مع دخول النصف الثاني من العهد السلجوقي. والذي يظهر من كتاب النقض، لعبد الجليل القزويني، أن شكلاً من أشكال التقارب بين الأحناف والإمامية بدأ بالظهور، أو على الأقلّ حاول الشيعة الإمامية إيجاد نمط من أنماط التناغم بينهم وبين الأحناف؛ نظراً لموقف السلاجقة الداعم لهم. وكان الزيدية؛ لأسباب مختلفة، يجدون أنفسهم أكثر قرباً من الإمامية بالنسبة إلى الأحناف. وإلى جنب كلّ هؤلاء كانت طائفة من الشوافع الأشاعرة تقطن أطراف الريّ ونواحيها، وكان نفوذهم الاجتماعي يزداد باطّراد على مدى القرن السادس الهجري[١٩]. وغالباً ما كان النزاع ينشب بين الشوافع والأحناف على مناطق النفوذ والوجاهة والمواقع الاجتماعية والمناصب السياسية، وكان للأشاعرة والمعتزلة حصة مهمة من هذه النزاعات[٢٠].

وكان ضياء الدين الرازي قد ترعرع في أحضان أبيه «حسين»، الذي كان من أبرز خطباء «الجامع» الواقع في ناحيةٍ من نواحي الريّ تقطنها غالبية من الشوافع الأشاعرة، ثم ورث الخطابة عن أبيه فيما بعد. وبما أنّه كان خطيباً مهمّاً، وعالماً شافعياً أشعرياً من الطراز الأول، وكاتباً ومؤلّفاً في علم الكلام، فلا بُدَّ أن يكون له

دورٌ مهمّ في هذا النحو من الخصومات والنزاعات الاجتماعية والمذهبية[٢١]. وحَسْب التقارير التي وردت في كتاب النقض لم تكن العلاقات بين الشيعة الإمامية في القرن السادس في الريّ وبين الشوافع الأشاعرة علاقات حسنة، كما كان عليه الحال بينهم وبين الأحناف[٢٢]. وقد أفرزت تلك العلاقات المتوتِّرة على الصعيدين الديني والثقافي تصانيف عديدة، من جملتها: كتاب «بعض فضائح الروافض»، لأحد الشوافع الأشاعرة في نصف القرن السادس (تاريخ الفراغ من تاليف هذا الكتاب محرّم ٥٥٥هـ، ومع بعض الإضافات ٥٥٩هـ)، أي تزامن تقريباً مع تأليف كتاب نهاية المرام، لضياء الدين الرازي (تأليف سنة ٥٥٠هـ)، ولم يُعْرَف أبداً مؤلِّف الكتاب، الذي اعتبر نفسه شيعياً ارتدّ عن التشيُّع وأصبح سنّياً فيما بعد، الأمر الذي حمل عبد الجليل القزويني ليطلق عليه لقب «الخواجه المتحوّل». ويُشار إلى أن هذا الكتاب قد اختفى، ولم نتمكّن من الاطلاع عليه، إلاّ عن طريق كتاب النقض، لعبد الجليل القزويني الرازي، العالم والخطيب الإمامي المقيم في مدينة الريّ في القرن السادس الهجري، والذي تبنّى الردّ عليه بتصنيف كتاب «بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض»[٢٣]. وقد شنّ كاتب «فضائح الروافض» في هذا الكتاب هجمةً شعواء على الشيعة الإمامية، محاولاً تشويه صورتهم عبر إيجاد صلةٍ بينهم وبين الباطنية الإسماعيلية، ولم تكن غايته من ذلك سوى استهداف السلطة السياسية للدولة السلجوقية. ويُشار إلى أن الشيعة الإمامية والزيدية كانا يتمتّعان بنفوذٍ اجتماعي كبير في مدينة الريّ آنذاك، وكان «السادة» سلالة النبيّ يحظَوْن بقدرٍ كبير من الاحترام والتقدير بين الناس[٢٤]. طبعاً لم يبْقَ هذا الكتاب بدون ردٍّ، فسرعان ما انبرى عبد الجليل القزويني للردّ عليه، كما أسلفنا، وكتب في المقدّمة: لقد أخفى الكاتب هويته، وقد علمنا أنّه يقرأ الكتاب على «العامة» خلسةً. وهذه الاقتباسة تشير إلى مدى نفوذ الشيعة في الريّ في تلك الحقبة، ومدى تقهقر الشوافع الأشاعرة. يضاف إلى ذلك أن صاحب الكتاب قد وصف نفسه بأنّه كان إمامياً، ثمّ قادته الأدلّة للتمسك بالمذهب السنّي. لكنّ ما يظهر من مطاوي كتابه أنّ هذا الأمر لا صحة له، بل إنّه كان سنّياً منذ البداية، ونشأ وترعرع على التعاليم السنّية الأشعرية. والذي يبدو لنا

أنّه لجأ إلى الأساليب المتبعة في كتب المناظرات المذهبية، والتي تسعى لسحب البساط من تحت الخصم. وهذا ما تفطّن له عبد الجليل القزويني، كما يظهر من كتابه، لكنّه حاول أن يستثمر هذه النقطة بالتحديد للردّ عليه. والملخَّص أن مؤلِّف كتاب «البعض» كان رجلاً سنّياً أشعري المذهب[٢٥]، وقد حاول جاهداً تقويض دَوْر الطائفة الشيعية، وتحييد حضورها بين أبناء مدينة الريّ بشكلٍ عامٍ، وبين جمهور السنّة والأحناف منهم بشكلٍ خاص؛ لتشويه واقعهم أمام السلطة الحاكمة. وفي المقابل سعى عبد الجليل القزويني في أكثر من موطنٍ للتركيز على وجود صلات وثيقة وتقارب في الآراء بين الأحناف وأهل العدل والتوحيد، واصفاً إيّاهم بذوي العقيدة الصحيحة الطاهرة، وفي المقابل اتّهم الأشاعرة بتبنّي عقيدة الجبر والتشبيه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حين اعتبر إعراضهم عن الدليل العقلي، وعدم التزامهم بالحُسْن والقُبْح العقليين، مستلزماً لإنكار «النظر»، وهذا ما يجعلهم في مصافّ الإسماعيلية والباطنية، الذين يرفضون «النظر»، ويؤمنون بـ «التعليم الباطني»، وبالتالي يمكن القول: إن كلّ طرفٍ كان يحاول سحب البساط من تحت الطرف الآخر، عن طريق اتّهامه بالوقوع تحت تأثير الباطنية وعقيدتهم الفاسدة. ولم تكن الدوافع السياسية والاجتماعية، التي تقف وراء تلك التُّهَم، واضحةً في حينها، بل هي أصبحت كذلك في وقتنا الحاضر[٢٦].

وكان اختلاف الشيعة مع الأشاعرة من ناحيتين: **الأولى**: تتّصل بعقيدة الأشاعرة في الأصول، كالتوحيد والعدل والحُسْن والقُبْح العقليين أو الشرعيين ومسألة الأسماء والصفات وعقيدتهم في الباري تعالى. وهذه الناحية تناغم فيها الإمامية والمعتزلة في ردّهما على الأشاعرة[٢٧].

والناحية الأخرى تتعلّق بموضوع الإمامة، وهو ما انفردت به الإمامية، وخالفتها كلٌّ من: المعتزلة؛ والأشاعرة، على السواء[٢٨]. كما يمكن من خلال كتابَيْ «البعض» و«النقض» تلمّس الدوافع والميول والرغبات والمصالح المختلفة التي كانت تصوغ الواقع الاجتماعي، وتتحكم بالعلاقات بين الإمامية والأشاعرة في مدينة الريّ طيلة القرن السادس وإلى نصف القرن السابع، الأمر الذي انعكس على نمط التراث الكلامي

والعقائدي الذي دُوِّن في تلك الفترة، وخصوصاً الفارسي منه[٢٩]. وبالتأمُّل في كتاب النقض، لعبد الجليل القزويني، تتجلّى رؤيته المعتدلة والبعيدة عن الصدام والتوتر في التعاطي مع جمهور أهل السنّة، وذلك من خلال اتكاله في معظم بحوثه العقائدية على مجموعة من الأخبار والروايات التي تعزِّز الألفة والوفاق والتعايش السلمي بين الطرفين[٣٠].

يُضاف إلى ذلك أنه لم يغادر ضياء الدين الرازي، والد الفخر، في تأليفه «نهاية المرام» البيئة الاجتماعية والأجواء السائدة في عهده؛ لما أسلفنا من أنه كان خطيباً بارزاً يتحتّم عليه المساهمة في معظم الأحداث والخلافات التي قد تنشب بين المذاهب. والطابع العام للكتاب هو بيان المبادئ الكلامية الأشعرية والدفاع عنها؛ إذ كما أشرنا سابقاً إن ضياء الدين كان تلميذاً لأبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري(المولود في ٥١٢هـ)، الذي كان تلميذاً لإمام الحرمين الجويني (المولود في ٤٧٨هـ)، الذي يُعَدّ من أبرز متكلِّمي الأشاعرة في زمانه[٣١]. لذا اعتمد ضياء الدين على كتب إمام الحرمين الجويني وأبي إسحاق الإسفراييني (المولود في ٤١٨هـ) وابن فورك الإصفهاني (المولود في ٤٠٦هـ) وأستاذه أبي القاسم الأنصاري، وكذلك كلمات أبي الحسن الأشعري ومقولاته[٣٢]. وانطلاقاً من هذا الواقع فقد كرّس ضياء الدين اهتمامه للردّ على المعتزلة في كلّ موضع من مواضع كتابه؛ وذلك نظراً لهيمنة الفكر الاعتزالي على المنظومة الفكرية للمجتمع الرازي[٣٣]. وفي نهاية المجلد الثاني، وكما رأينا في النسخة الحالية، يخصّص ضياء الدين الرازي فصلاً كاملاً لسرد مناقب وفضائل أبي الحسن الأشعري والأشاعرة، ومراحل انتقال علم الكلام الأشعري خلال الأجيال وحتّى زمانه. ويحاول جاهداً، من خلال ذكر سيرة فقهاء الصدر الأول إلى زمان حياته، التأكيد على تماهي عقيدة فقهاء وأئمة «السلف الصالح» مع العقيدة الأشعرية. وفي إطار حديثه عن كون المذهب الشافعي هو الأساس الذي شيِّد عليه الكلام الأشعري يركِّز الأضواء على سيرة الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ومساهمته في تكريس العقيدة الأشعرية. كما حاول ضمّ عددٍ من أئمة الشيعة إلى سلسلة الفقهاء الأشاعرة، كالإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب‏عليه السلام والإمام الشيعي

السادس جعفر الصادق، وزيد بن عليّ، إمام الطائفة الزيدية. والملفت أنه جعل على رأس المنظومة الاعتقادية الأشعرية شخص الإمام عليّ، وذلك كما فعل المعتزلة عندما جعلوه على رأس السلسلة العقائدية لأهل السنّة، محاولاً بذلك إلفات المعتزلة والشيعة إلى مشروعية الفكر الكلامي والاعتقادي الأشعري(٣٤).

ويستعرض ضياء الدين في باب الإمامة عقائد الفرق الشيعية المختلفة، وكذلك الغلاة بالتفصيل، محاولاً شنّ حملةٍ للردّ عليهم تحت يافطة فِرَق «الرافضة». وهذا النمط من التعاطي مع الفِرَق الشيعية معهودٌ في المصنَّفات الكلامية للأشاعرة، ولا يُعَدّ أمراً جديداً، بل نجده أيضاً في كتب المناوئين للشيعة بشكلٍ عام، وللإمامية على وجه التحديد. لكنْ على ما يبدو إن الحافز الذي دفع ضياء الدين لشنّ هذه الحملة ضدّ الفِرَق الشيعية هو أمرٌ آخر، لا علاقة له بالسياق الذي جَرَت عليه مصنَّفات الأشاعرة، إنما كان يقف وراءه احتداد النزاع المذهبي بين الأشاعرة والشيعة في المجتمع الرازي آنذاك، وبالتالي كان لا بُدَّ من تفسير اندفاعه ضمن هذا الإطار. ولم يمرّ وقتٌ طويل حتّى صدر كتاب النقض، ليمثّل ردّ الشيعة على ما ورد في نهاية المرام، وذلك بعد صدور الأخير بفترةٍ وجيزة، أي في حدود سنة (٥٦٦هـ)(٣٥). ومهما يكن من أمرٍ، فمضافاً إلى الفائدة المرجوّة من تأليف كتاب ضياء الدين، هناك فائدةٌ أخرى مهمة يمكن تلمُّسها من هذا الكتاب، وهي أنه يمنحنا صورةً جليّة عما كانت عليه الريّ في أواسط القرن السادس، كما يبرز لنا حيثيات ظهور كتاب النقض، لعبد الجليل الرازي القزويني. هذا، مضافاً إلى كونه والد الفخر الرازي، الفقيه والعالم الذي تركت آثاره الكلامية والفلسفية والتفسيرية بصمتها على أغلب مَنْ تلاه من الفقهاء والعلماء المسلمين، وحتّى الإمامية منهم(٣٦). ويُشار إلى أن عدداً من مؤلَّفاته كتبها باللغة الفارسية، وكانت لشخصيته وآثاره العلمية صلة وثيقة بالثقافة والأدب والتاريخ الفارسي(٣٧). وبالرغم من تعرُّضه للعقيدة الشيعية الإمامية(٣٨)، إلاّ أنه بشكلٍ عامّ، وخلافاً لأبيه، لم يتجاوز النقد المتعارف عليه في الكتب الكلامية لأهل السنّة، فقد كان أكثر اعتدالاً من أبيه(٣٩).

ونظراً للتحوُّل الذي أوجده على مستوى علم الكلام، ومحاولاته دمج الكلام

بالفلسفة، فقد حظيت آراؤه باهتمام فلاسفة الإمامية ومتكلّميهم في العهود اللاحقة؛ فيما بقيت كتبه وبعض آرائه عرضةً لمشاريع النقد الإمامية، سواء بشكلٍ مستقلّ أو ضمني(٤٠). هذا فيما لم نعثر على أيّ وثيقةٍ تتضمّن ردّاً من قِبَل الإمامية على انتقادات ضياء الدين الرازي لهم.

الهوامش

(١) خلافاً لصديقي المفكِّر أيمن شحادة، الذي جعل اسم المصنّف «ضياء الدين المكي»، فأنا رجّحت تسميته «ضياء الدين الرازي». فالعديد من المصادر أسمته «ضياء الدين الرازي»، وكذلك أسماه ابنه الفخر الرازي، كما جاء في بعض كتبه. انظر على سبيل المثال: الفخر الرازي، المناقب الشافعية: ٤٣ ـ ٤٤: «والدي الإمام ضياء الدين عمر بن الحسين الرازي»؛ ونفس المؤلّف في الرياض المونقة (انظر: الفخر الرازي، الرياض المونقة في آراء أهل العلم: ١٨٤، تحقيق الأسعد جمعة، القيروان، ٢٠٠٤) كان يدعو والده بقوله: «...ووالدي وشيخي الإمام أبي حفص عمر بن الحسين المكّي، وهو الذي من بحرَيْه [كذا] اغترفت، وبأنواره اهتديت، وبعلمه انتفعت، وهو كما كان أبي في الولادة كان أبي في الإفادة، جزاه الله وجميع أئمة الإسلام خيراً؛ وفي نهاية المرام ورد لقب «المكّي» أيضاً. انظر: ما بعد ذلك.

(٢) المخطوطة التي تمّ اعتمادها موجودة في المكتبة الآصفية في مدينة حيدر آباد. وقد وردت تفاصيل هذه النسخة في مقدمة أيمن شحادة على هذا الكتاب. ويعود تصنيف المخطوطة إلى عام ٥٥٠هـ في مدينة الريّ. وتبدو آثار الحكّ والشطب لضياء الدين ظاهرة عليها. ويتّضح من خلال الإجازة النهائية التي أصدرها المصنِّف لأحد طلابه أنّ هذه التصحيحات والإضافات على النسخة جرت حين قراءتها على مسامع المصنّف، (فبعضها جرت بواسطة المصنّف نفسه؛ وبعضها بواسطة التلميذ، بناء على الإجازة الصادرة له). وقد ورد في أحد فهارس المخطوطات اليدوية التابعة لمكتبتي إسطنبول والأناضول (انظر: علي رضا قرة بلوط، معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات إسطنبول والأناضول، طبعة القيصيري، ٢/ ١٠١٢، العدد ٣٢٠٤) عنوان الكتاب «غاية المرام في علم الكلام»، تأليف والد الفخر الرازي، موجود في مكتبة أسعد أفندي، العدد ١٢٧٨. وقد تعرّضت لدراسة هذه النسخة عن كثب فلم أجِدْ لها أيّ علاقة بكتاب والد الفخر الرازي. وحول عنوان غاية المرام انظر كذلك: مقدمة أيمن شحادة على هذا الكتاب.

(٣) من جملة المواضيع التفصيلية الأخرى التي أوردها المصنّف مواضيع تتعلّق بتفاصيل بحوث العدل، والوعد والوعيد، والنبوة والإمامة، وذكر تفاصيل عقائد الفرق المختلفة. ويتضح من خلال فهرسة أبواب الجزء الثاني أنّ المصنّف قد خصَّص الجزء الأوّل لبحوث التوحيد والتكليف والنظر، وتناولها بالتفصيل.

(٤) نشاهد في الكتاب على سبيل المثال بحوثاً أصولية تناولها المؤلِّف ضمن جملة من البحوث الكلامية، كما نشاهد في بعض أبواب الكتاب مسائل ذوقية لعدد من متصوّفة أشاعرة خراسان، التي أوردها المصنِّف نقلاً

عن أستاذه أبي القاسم الأنصاري، عن أبي القاسم القشيري. وقد يبدو غريباً وجود هذا الكمّ من البحوث والمصطلحات الصوفية بين ثنايا كتاب مختصّ بعلم الكلام.

(٥) بالنسبة إلى الأشاعرة قد انتشر مؤخراً عددٌ من أبرز مصنَّفاتهم الكلامية التي لم يسبق أن حظيَتْ بالطبع والنشر، كمصنَّفات أبي الحسن الأشعري، والباقلاني، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، والجويني، والتي تعدّ أغلبها حصيلة المذهب الكلامي الأشعري التابع لشوافع خراسان (يُشار إلى أنه وللأسف لم يصلنا من كتاب «الشامل»، للجويني، سوى جزءٍ بسيط بعدما فقد أغلبه)؛ يستثنى من ذلك كتاب «هداية المسترشدين»، للباقلاني، الذي وصلنا بشكلٍ كامل، وهو بلا شكٍّ أحد أهم المصنَّفات الكلامية للأشاعرة. ولو تمّ طباعة ما هو موجود فقط من هذه المصنّفات لكان كفيلاً في تغيير رؤيتنا تجاه التحوُّلات التي شهدتها مسيرة الكلام الأشعري في مراحله الأولى. لمزيدٍ من التفاصيل انظر:

Gimaret, D., «Le Commentaire récemment publié de la Taḏkira d'Ibn Mattawayh: premier inventaire», Journal Asiatique 296, 2008, pp. 203-228.

Gimaret, D., «Un extrait de la Hidaya d'Abū Bakr al-Bāqillānī: le Kitāb at-tawallud, réfutation de la thèse muʿtazilite de la génération des actes», Bulletin d'études orientales 1/2009 (Tome LVIII), p. 259-313.

Schmidtke, Sabine, «MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira», Islamic Thought in the Middle Ages.

Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber, eds. A. Akasoy and W. Raven, Leiden, 2008, pp. 62-139.

Schmidtke, Sabine, «Early Ashʿarite Theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his Hidāyat almustarshidīn,» Bulletin d'Etudes Orientales (in presse).

من هنا؛ ولأجل إدراك مقام ضياء الدين المكّي الرازي، لا بُدّ من انتظار صدور كتابي الغنية وشرح الإرشاد، لأستاذه أبي القاسم الأنصاري؛ وهما الكتابان الذين وقع ضياء الدين تحت تأثيرهما بشكل ملحوظ (بعد التحرير لا بُدّ من التنويه إلى أن جزء الإلهيات من كتاب الغنية، لأبي القاسم، صدر في القاهرة عام ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، بجهود مصطفى حسين عبد الهادي، في مجلدين). يُشار إلى أن لأبي القاسم الأنصاري تلميذاً آخر عُرف بـ «تاج الدين الشهرستاني»، صنّف كتاباً مهماً تحت عنوان «نهاية الإقدام»، عكس فيه توجّهه الأشعري، كما عكس التحوّل الكلامي للمذهب الأشعري كما لم يعكسه من قبل كتاب نهاية المرام، لضياء الدين. ونظراً لفقدان المجلد الأوّل للكتاب فليس بالإمكان حسم الكلام في هذا المضمار. لكنْ بالإجمال يمكن القول: إن الشهرستاني قد تفوّق على ضياء الدين في الإحاطة بالمقولات الفلسفية. طبعاً الكلام بالنسبة إلى الإمام محمد الغزالي مختلفٌ؛ إذ لا يمكن عدُّه زعيماً ورائداً للكلام الأشعري في عصره، مع أنّه كان تلميذاً للجويني، شأنه في ذلك شأن أبي القاسم الأنصاري. ولمزيدٍ من التفاصيل في هذا الإطار انظر: حسن الأنصاري، «التشيع والإرث الكلامي للأشاعرة»، على العنوان الالكتروني التالي:

http: //ansari. kateban. com/entry1796. html

(٦) يمكن ملاحظة ذلك جلياً في كتابي «الاشارة في علم الكلام» الذي طبع مؤخراً، و«نهاية العقول». ولمزيد

من التفاصيل حول الفخر الرازي ومراحل حياته المختلفة ومشاريعه الكلامية والفلسفية انظر: كتاب أيمن شحادة حول الفخر الرازي:

Shihadeh, A., The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Leiden, 2006.

(٧) يمكن ملاحظة ذلك جلياً في كتابي «الإشارة في علم الكلام»، الذي طبع مؤخراً، و«نهاية العقول». ولمزيد من التفاصيل حول الفخر الرازي ومراحل حياته المختلفة ومشاريعه الكلامية والفلسفية نظر: كتاب أيمن شحادة حول الفخر الرازي:

Shihadeh, A., The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Leiden, 2006.

(٨) القدر المتيقَّن أنه كان حتّى عام ٥٥٠هـ على قيد الحياة، وهو العام الذي دوَّن فيه كتاب «نهاية المرام»؛ انظر: المصدر السابق. و بما أن الفخر الرازي كان قد تتلمذ على يد أبيه فلا شَكَّ أن ضياء الدين قد رحل بعد هذا التأريخ، أو ربما عام ٥٥٩هـ. أما عن تاريخ ولادته فلا نملك أدنى فكرة، لكنْ بما أنه كان تلميذاً لأبي القاسم الأنصاري (المولود في سنة ٥١٢هـ)، وقد أخذ على يديه علم الكلام، فربما يصح القول: إن سنة ولادته كانت حوالي ٤٩٠هـ؛ لأنّ تعلم علم الكلام يستغرق عدّة سنوات، خلافاً لسماع الحديث، كما يتطلّب سنّاً بين ١٥ إلى ٢٠ عاماً.

ورد وصف ضياء الدين في الصفحة الأولى من النسخة الخطية كما يلي: «الشيخ الإمام الأجل الزاهد ضياء الدين شمس الإسلام شرف الخطباء أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن الطبري المكّي طوّل الله عمره». ومن هذا الوصف يظهر أن سلالة الفخر الرازي تنحدر من مدينة طبريا، وقد استوطنت مكّة لسنوات عدّة، انتقلت بعدها إلى مدينة الريّ. وهذا خلافاً لما ورد في المصادر من أنّها تنتمي في الأصل إلى مكّة. لكن إذا كان جد ضياء الدين المسمّى «حسن» من مواليد مكّة، وسكن فيها ٤٠ عاماً، ووالده «حسين»، وضياء الدين كان خطيباً في الريّ، إذن متى كانت هذه السلالة مرتبطة بطبريا؟ ومهما يكن من أمر فالمرجَّح أن والد الفخر الرازي قد ولد وترعرع في مدينة «الري». يلاحظ رأي أيمن شحادة في مقدّمة هذا الكتاب؛ وانظر أيضاً: أحمد طاهري عراقي، «حياة الفخر الرازي»، مجلّة المعارف، ١٩٨٦، العدد ٧: ٥ ـ ٢٨.

(٩) انظر: مقدمة شحادة. كان عنوان الخطيب في ذلك الزمان يُعَدّ منصباً دينياً ورسمياً حكومياً، لذلك كان يتمّ اختيار الخطباء وفق معايير خاصة، كالأفضلية العلمية والوجاهة الاجتماعية. ويمكن إدراك المقام العلمي لضياء الدين من خلال كتاب نهاية المرام، وتحديداً عبر جملة البحوث العلمية التفصيلية التي خاضها هناك. وصحيح أنه اتّكأ كثيراً في تأليف كتابه على تصانيف الأشاعرة، وتحديداً إمام الحرمين الجويني، وتصانيف أستاذه أبي القاسم الأنصاري، وربما لا يكون قد أضاف الشيء الكثير عليها، لكنّ خوضه في تفاصيل المسائل الكلامية يشير إلى أن ضياء الدين الرازي كان عالماً قديراً ومتبحّراً في علمي الكلام والأصول.

(١٠) ربما يكون ابن الفوطي قد ذكره ضمن لقب «ضياء الدين» في كتابه الموسوم بمجمع الآداب في معجم الألقاب، لكنّ هذا الجزء من الكتاب قد فُقِد، حاله حال باقي كتب ابن الفوطي. ومن ناحيةٍ أخرى يرجَّح كثيراً أن الشيخ منتجب الدين الرازي، الذي كانت له صلةٌ وثيقة بالفخر الرازي وأبيه، قد أورد سيرة ضياء الدين في كتابه «تاريخ الريّ». لكنْ لا وجود لذلك ولا حتّى أدنى إشارة في المصادر التي تحدّثت عن هذا الكتاب، كطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي؛ ولسان الميزان، لابن حجر. ولمزيدٍ من المعلومات حول الشيخ منتجب الدين، من أعلام الإمامية لمدينة الريّ في القرن السادس، وللاطّلاع على سيرة العلماء السنّة والشيعة

لهذه المدينة، انظر: مقدّمة المحقق الطباطبائي على فهرست منتجب الدين، طبعة قم.

(١١) جمع أيمن شحادة المعلومات التي وفّرها ابن أبي أصيبعة في كتابه «عيون الأنباء» حول والد الفخر الرازي ضمن سرد سيرة ابنه، والمعلومات التي أوردها الفخر الرازي نفسه في مصنَّفاته حول أبيه في مقدمة هذا الكتاب، وهو ما كوّن مجموع المعلومات المتوفّرة حول «ضياء الدين الرازي».

(١٢) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٧: ٢٤٢. ورد اسم كتاب «غاية المرام» في كتاب السبكي، وليس «نهاية المرام»، وهو ما قد يُعَدّ التحريف الوحيد لعنوان هذا الكتاب. انظر: مقدّمة أيمن شحادة على هذا الكتاب. يستغرق السبكي في الإطراء على ضياء الدين، الذي يلقبه بـ «الرازي»، ويثني على علميته، عادّاً إيّاه فقهياً وأصولياً ومتكلّماً وصوفياً محدّثاً، بل وحتّى أديباً بارزاً.

(١٣) ربما يمكن إرجاء هذا الإهمال إلى الدمار الذي حلّ بمدينة الريّ إثر النزاعات الطائفية التي حدثت بين الشيعة والسنّة، وبين الشوافع والأحناف، والتي أُضيف إليها فيما بعد اكتساح المغول للمدينة، الذي أنهى دورها التاريخي والثقافي والديني، وأفقدها رونقها، وتسبّب بفقدان الكثير من المصادر والكتب، التي من جملتها كتب المعتزلة وغيرهم. لذلك لا نكاد نعثر على أيّ ذكرٍ لوالد الفخر الرازي في معجم الشيخ، لابن عساكر(٥٧١هـ) وأبي سعد السمعاني(٥٦٢هـ) الشافعيين المعاصرين لضياء الدين والمقيمين في مدينة الريّ لفترةٍ من الزمن. كما لا نجد له أثراً في كتاب تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، الذي خصّه لسرد مناقب أبي الحسن الأشعري، والإشادة بالعلماء الأشاعرة. وإلى الشمال من مدينة الريّ متعدّدة المذاهب آنذاك كانت تقع مدينة قزوين ذات الأغلبية السنّية، وكانت هذه المدينة مقصداً لقوافل علماء أهل السنّة والجماعات القادمة من مدينة الريّ وغيرها. ورغم غزارة المصنَّفات التي فيها، إلاّ أنها خَلَتْ هي الأخرى من سيرة ضياء الدين والد الفخر الرازي، سوى إشارات طفيفة تجدها في كتاب التدوين، للرافعي، أوردها ضمن حديثه عن حياة الفخر الرازي. (انظر: التدوين في أخبار قزوين ١: ٤٧٧). وتجدر الإشارة إلى أن الرافعي ذاته لم يتطرّق في تلخيص وتكملة كتاب تبيين المفتري، لابن عساكر، والموسوم بالشاش المعلم لكتاب المرهم (المعلم بشرف المفاخر العلية في مناقب الأئمة الأشعرية)، والمحفوظة نسخته الخطية في مكتبة ليدن (النسخ الشرقية، العدد ٣٢٢)، لم يتطرق إلى أيّ حديث عن والد الفخر الرازي، بالرغم من سرده سيرة الفخر بالتفصيل.

(١٤) انظر: مقدمة أيمن شحادة على هذا الكتاب. ومن المعروف أن الفخر الرازي لم يكن يمتلك أساتذة كثيرين، وأبرز أساتذته، عدا أبيه، هو مجد الدين الجيلي (الذي كان يقطن مدينة الريّ، ثم انتقل إلى مدينة مراغة فيما بعد)، الذي أخذ الفلسفة على يديه. لذا يمكن القول: إن الفخر مدينٌ في رحلته وشخصيته العلمية لأبيه (رُزق ضياء الدين بولده الفخر الرازي وهو في مرحلة الكهولة). ومهما يكن من أمر فالمتيقَّن أن الفخر الرازي مدينٌ لأبيه في علم الكلام الأشعري التقليدي. وهو بنفسه يؤكّد هذه الحقيقة عندما يورد اسم أبيه قبل اسمه في إطار سرده للسلسلة السندية المؤثرة في انتمائه إلى المذهب الأشعري، وارتوائه من معين التعاليم الأشعرية. انظر: مقدمة أيمن شحادة على هذا الكتاب. ولتفاصيل أكثر حول مسيرة الفخر الرازي العلمية انظر: مقالة أحمد الطاهري العراقي.

ومع أنّ والد الفخر الرازي، أي ضياء الدين، قد صنّف كتاباً قطوراً في الكلام الأشعري، إلاّ أن المستغرب حقّاً غياب آرائه الواردة في هذا الكتاب من كافة الكتب الكلامية التي دونت لاحقاً من قبل الأشاعرة. وللوقوف على تفاصيل أكثر حول السلسلة السندية للأشاعرة، ومن ضمنهم الفخر الرازي وأبوه، انظر: ابن شدقم،

تحفة الأزهار وزلال الأنهار في نسب أبناء الأئمة الأطهار ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(١٥) يمكن ملاحظة ذلك من خلال متابعة كتب الأنساب، والرجال، والطبقات، والتراجم، ويعضده نسبة الرازي وغيره من المحدّثين، والفقهاء، والمفسّرين، والمتكلّمين، والفلاسفة، وغيرهم من طبقات العلماء، إلى هذه المدينة، وتضافرهم فيها طيلة القرنين الخامس والسادس. كما كان يقصدها كبار المحدّثين؛ لتقصّي الأحاديث والأخبار، وقد روى العديد منهم حالاته في هذه المدينة. انظر على سبيل المثال: المنتخب من معجم الشيوخ (وكذلك التحبير) للسمعاني؛ معجم الشيوخ، لابن عساكر؛ ومعجم السفر والوجيز في ذكر المجاز والمجيز، لأبي طاهر السلفي. وقد طبعت جميعها.

(١٦) لمزيدٍ من المعلومات حول التعدّدية المذهبية لمدينة الريّ أواخر القرن السادس الهجري انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان ٣: ١١٧؛ وللوقوف على واقع الطائفة السنّية في مدينة الريّ في القرنين الخامس والسادس الهجريين انظر كذلك: مقال بهذا الصدد تحت الطبع. ولاستبيان أحوال المعتزلة والزيدية انظر: مقدّمتي على النسخة المطبوعة من كتاب التفصيل لجمل التحصيل، للخراشي، تحت الطبع. وللاطلاع على واقع الإمامية في مدينة الريّ ينصح بالرجوع إلى أهم المصادر المعاصرة لحياة والد الفخر الرازي وابنه، والتي احتوت العديد من أسماء الفقهاء الرازيين المعاصرين لتلك الحقبة، وهما: كتاب النقض، لعبد الجليل القزويني الرازي؛ وكتاب الفهرست، لمنتجب الدين. وقد تعرّض جلال الدين المحدث الأرموي بالتفصيل عن الواقع العلمي لمدينة الريّ في تعليقاته على كتاب النقض وحاشيته على الفهرست لمنتجب الدين وديوان القوامي الرازي وغير ذلك. انظر: مقالة كاتب هذه السطور تحت عنوان: «كلّ ما لا تعرفه عن مجتمع الريّ في القرنين الخامس والسادس الهجريين» على الرابط التالي:

http: //ansari. kateban. com/entry1567. html

وقد تحدّثت فيها عن واقع التعايش بين الزيدية والإمامية في القرن السادس الهجري. وأشرت إلى ظاهرة الأسر والعوائل والبيوتات في مدينة الريّ، كأسرة آل بابويه، وخزاعة الرازي.

(١٧) للأسف لم يبقَ أيّ أثر علمي لهؤلاء المتكلمين، وجُلّ ما نعرفه عنهم وصلنا من خلال المصنفات اللاحقة، ككتاب النقض لعبد الجليل القزويني، والفهرست لمنتجب الدين، وغير ذلك من المصادر الأخرى، كإجازات الإمامية. في ذات الوقت لا بُدَّ من الرجوع إلى مصنفات قطب الدين الراوندي، أحد علماء الريّ البارزين في القرن السادس الهجري، التي لم يصلنا سوى جزء يسير منها، بالرغم من أن أغلبها لا علاقة له بعلم الكلام. أما كتاب النقض لعبد الجليل القزويني، وكما سيتّضح لاحقاً، رغم تمحوره حول المسائل الكلامية والاعتقادية للطائفة الإمامية، إلاّ أنه في ذات الوقت يكشف عن التوجّهات الاعتقادية والمناهج الكلامية السائدة لفقهاء الإمامية بشكل عامّ في مدينة الريّ إبّان القرن السادس الهجري. كما تجدر الإشارة هنا إلى أبي الفتوح الرازي، الفقيه والواعظ والمفسر الإمامي الشهير من أعلام القرن السادس الهجري أيضاً، صاحب أحد أهم وأشهر التفاسير، الذي ملأ صيته الآفاق. وقد هيمن الطابع القصصي والوعظي على هذا التفسير، لكن إلى جانب ذلك بالإمكان العثور على مجموعة من المسائل الكلامية والاعتقادية في سياق تفسير بعض الآيات. لمزيد من التفاصيل انظر: المدخل «أبو الفتوح الرازي» في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، أغلبه لكاتب السطور؛ ولتفاصيل أكثر حول التشيُّع في مدينة الريّ بشكل عامّ انظر: رسول جعفريان، مراحل تطور الشيعة في مدينة الريّ، طهران، الروضة المقدّسة لعبد العظيم الحسني، طهران، ط١، ١٣٧١هـ.ش.

(١٨) للوقوف على تفاصيل هذا الاتجاه عند الإمامية انظر: مقدّمة تحقيق كتاب خلاصة النظر، تصحيح: حسن الأنصاري وزابينة اشميتكه، طبعة رابطة الحكمة وجامعة برلين الأهلية. ولحسن الحظّ فقد سلم كتابه الكلامي الموسوم بـ «المنقذ من التقليد» (أو التعليق العراقي) من الضياع، وطبع في مدينة قم الإيرانية، في مجلّدين. كما اشتهر الحمصي في العديد من مصادر الشيعة والسنّة على أنّه كان ضمن سلسلة أساتذة الفخر الرازي، كما نعرف أيضاً أن الفخر الرازي كان على درايةٍ جيدة بتصانيف أبي الحسين البصري ومحمود الملاحمي، لذا لا نستبعد أن تكون بعض مؤلّفاته حصيلة متابعاته العلمية في مدينة الريّ في فترة وجود سديد الدين الحمصي وتدريسه مناهج أبي الحسين البصري فيها، مع العلم أنه لم تتمّ الإشارة إلى أي من آراء أبي الحسين في الجزء الثاني من كتاب ضياء الدين، الموسوم بـ (نهاية المرام). ويُشار إلى أن العقيدة الكلامية لأبي الحسين لم تكن من العقائد الرائجة في مدينة الريّ إبّان النصف الأول للقرن السادس الهجري، مع أنّه كان فقيهاً معروفاً بحسب مصادر ذلك الوقت. كما كان على الفخر الرازي أن يتعرَّف على مناهج أبي الحسين والملاحمي طيلة مكوثه في خوارزم؛ وذلك لحاجته لها في مناظرته مع المعتزلة. ولمزيدٍ من التفاصيل حول إقامته في خوارزم انظر مقال أحمد الطاهري العراقي. وللتعرف على مصادر الاعتزال الرئيسية للفخر الرازي في تفسيره الكبير، ومن جملتها: مصنّفات أبي الحسين البصري في الأصول والفقه والكلام، انظر: الشاطبي، الإفادات والإنشادات: ١٠٠ ـ ١٠١، تحقيق: محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٩) انظر: ياقوت، معجم البلدان، المصدر السابق نفسه.

(٢٠) للوقوف على واقع المذاهب في العصر السلجوقي في إيران الوسطى وخراسان انظر: مادلونك، الفِرَق الإسلامية؛ ولمزيدٍ من التفاصيل حول وضع الأحناف في خراسان وغيرها من المدن الإيرانية في ذلك العصر، وعلاقاتهم على الصعيدين المذهبي والسياسي، انظر: دراسة لمادلونك أيضاً حول تطوّر الأتراك، ضمن مجموعة دراسات نشرت له، انظر:

Madelung, W., Religious Trends in Early Islamic Iran (Columbia Lectures on Iranian Studies,4), Albany, 1988.

Madelung, W., «The Spread of Māturidism and the Turks,» Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968, Leiden 1971, pp. 68-109, and in: Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Londres, Variorum, 1985.

كما نقل عبد الجليل القزويني في كتابه الموسوم بالنقض تفاصيل دقيقة جداً تتعلق بالواقع الديني والتشتّت المذهبي في مدينة الريّ في ذلك العصر، مع رصد لطبيعة النزاعات التي كانت قائمة بين الأحناف والشوافع حينها. وكمثالٍ حصري على هذه النزاعات انظر: الراوندي، راحة الصدور: ١٣ فما بعد.

(٢١) بسيطة هي المعلومات التي نملكها عن تلك الشريحة الاجتماعية، وما عثرنا عليه ما هو إلا معلومات مبعثرة هنا وهناك تحكي سيرة عدد من علماء الشافعية والأشاعرة الذين استوطنوا مدينة الريّ في تلك المرحلة الزمنية، والتي لو وضعت جنباً إلى جنب لأمكنها أن تمنحنا صورةً أكثر جلاءً عن واقع الشوافع والأشاعرة المعاصرين لوالد الفخر الرازي. للوقوف على مجموع هذه المعلومات انظر: دراسة بعنوان «المجتمع السنّي في الريّ إبان القرنين الخامس والسادس الهجريين»؛ كما تتوفر معلومات عن الوجهاء والأُسَر في مدينة الريّ آنذاك، والتي من بينها أسرة المشاط، التي كانت تترأس شريحة الشوافع لسنواتٍ عديدة في القرن

السادس، وللوقوف على تفاصيل أكثر انظر: الدراسة السابقة؛ واختصاراً للوقت انظر أيضاً: تعليقات المحدث الأرموي على كتاب النقض ٢: ١١٠٣ ـ ١١٠٥. وبالإمكان مراجعة كتاب الفخر الرازي حول مناقب الإمام الشافعي، والكتاب الذي صنَّفه والده في هذا السياق أيضاً، انظر: مقدمة أيمن شحادة. طبعاً تجدر الإشارة هنا إلى أن مجموع هذه المصنّفات تمّ تأليفها في إطار ما أشرنا إليه من نزاعات مذهبية حصلت بين الشوافع والأحناف. فعلى سبيل المثال: نرى الإمام الغزالي في مقتبل مسيرته العلمية كان مندفعاً في الذود عن المذهب الشافعي، والردّ عل الأحناف عبر كتاباته في الترجيح بين المذاهب. كذلك حال الجويني أيضاً، الذي صدرت له جملة من المصنّفات لذات السبب. انظر:

Chaumont, Éric, «En quoi le maḏhab šāfiʿite est-il šāfiʿite selon le Muġīṯ al-ḫalq de Ğuwaynī»?, Annales Islamologiques 35 (2001), p. 17-26.

(٢٢) وصف كتاب النقض الأحناف بالعدلية إشارة إلى اتجاههم الاعتزالي في العقيدة، وخالف الأشاعرة على منحاهم الجبري، وانتقدهم بشدّة، واستثنى قسماً منهم؛ لما يكنونه من ودٍّ لأهل بيت النبي. انظر: النقض: ١٤٢ ـ ١٤٦، ٣٤٤، ٣٧١ ـ ٣٧٣، ٤١٦، ٤٥٨ ـ ٤٥٩، ٥٩٢، وغير ذلك من الموارد العديدة الأخرى.

(٢٣) طُبع كتاب النقض مع تعليقة مطولة للمحدث الأرموي جلال الدين مرّتين في طهران، وخرجت الطبعة الثانية بثلاث مجلدات، أحدها تضمن نصّ الكتاب؛ والآخران تضمّنا التعليقات التي أوردت عليه.

(٢٤) خصوصاً أسرة النقباء. ولمزيدٍ من التفاصيل انظر: المقدمة والتعليقات الواردة في كتب فهرست منتجب الدين، والنقض، وديوان القوامي الرازي.

(٢٥) انظر: عبد الجليل القزويني، البعض: ٢ ـ ٢٢؛ وتوجد دراسات وبحوث عديدة حول هوية صاحب كتاب «البعض»، منها ما قام به المحدّث الأرموي، وخلص إلى أنه شخصٌ يُدعى «شهاب الدين التواريخي»، سنّي من أشاعرة المشاط في الريّ، شخص لم يَردْ له ذكر في المصادر الموثوقة، ولم يعرف له أصلٌ ولا نسب. كما يظهر من تعبيرات أحد وجهاء أسرة المشاط، والتي ينقلها القزويني في نقضه (انظر: النقض: ٣٧٣، ٥٩٢) أن صاحب كتاب «البعض» لا ينتمي إلى أسرة المشاط لا من قريبٍ ولا من بعيد. للمزيد من التفاصيل انظر: المحدث الأرموي، مقدّمة النقض والتعليقة عليه: ٢ ـ ٤؛ تعليقات النقض ٢: ١١٠٣ ـ ١١٠٤.

(٢٦) للوقوف على مصدر محل الشاهد انظر: النقض: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ٤٣٤، ٤٤٦ ـ ٤٥٣، ٤٥٨ ـ ٤٥٩، ٥٥٠؛ وللوقوف على موضوع «النظر» وأهميته، وردّ عقيدة الإسماعيلية حول «التعليم»، والتي تفضي إلى إبطال القول بـ «النظر»، انظر: الغزالي، فضائح الباطنية والدراسات ذات الصلة.

(٢٧) يمكننا ملاحظة هذا النمط من الردود ضد الأشاعرة في أغلب مصنفات الإمامية، بدءاً بعهد الشيخ المفيد ومعاصره أبي بكر الباقلاني، ومروراً بعهد الفخر الرازي، وانتهاء بعهد العلاّمة الحلّي. لكنْ بعد مرحلة العلاّمة أخذت حدّة الردود بالتراجع، وأصبحت إجمالية غير مباشرة، كما هو الحال في الردّ على أهل الجبر بدلاً من الردّ على الأشاعرة، وهكذا. ولا بُدَّ في هذا السياق من الإشارة إلى كتاب الشيخ معين الدين أبي المكارم سعد بن أبي طالب بن عيس المتكلم الرازي، المعروف بالنجيب، الذي يردّ فيه على كتاب أبي الفضائل المشاط المتضمن موضوع الرؤية. انظر: فهرست منتجب الدين: ٨٧. وقد مرّ الحديث عن أسرة المشاط سابقاً. وتجدر الإشارة هنا إلى رسالة الشيخ رشيد الدين أبي سعيد عبد الجليل بن أبي الفتح مسعود بن عيسى المتكلم الرازي والفقيه المعروف في زمانه في مدينة الريّ، وقد عنونها: «رسالة في نفي الرؤية للردّ على

الأشاعرة»، انظر: المصدر السابق: ١١٠.

(٢٨) بهذا الصدد انظر: دراسة لكاتب السطور، بعنوان: «أبو بكر الباقلاني ومعاصروه: الجدل الشيعي ـ السنّي وكتاب جديد في الإمامة»، كتاب ماه دين، العدد ١٠٧ ـ ١٠٩: ٤ ـ ١١، ٢٠٠٧.

(٢٩) لم تخرج أغلب مؤلفات الإمامية التي صنِّفت في النصف الأول من القرن السابع ـ ككتاب تبصرة العوام لجمال الدين محمد بن الحسين بن الحسن الرازي في شيراز؛ وكتاب كامل البهائي لعماد الدين الطبري ـ عن إطار الجوّ الذي ساد في القرن السادس، ودفع لتأليف كتاب النقض. وبشكلٍ عامّ استمرت وتيرة ردود الشيعة على أهل السنّة فترة طويلة نسبياً؛ والسبب أن نسبة الأشاعرة المتعرّضين للشيعة والمنتشرين في بقاع جغرافية مختلفة كانت تفوق بكثير نسبة الشيعة المتصدّين لهم. وكمثالٍ على ذلك نلاحظ أن معظم مضامين كتاب تبصرة العوام مشابهة لمضامين كتاب النقض، وخصوصاً في ما يتّصل بعقيدة الأشاعرة؛ إذ يشدِّد الكاتب في الردّ على عقيدة الجبر، مستشهداً بآراء كبار فقهاء الأشاعرة والعديد من كتبهم المشهورة، ممّا يعني أنّه كان ملمّاً إلى حدٍّ كبير بهذا النمط من الكتب. انظر: ٩٨ فما بعد؛ ١٠٨ فما بعد.

(٣٠) انظر بهذا الصدد: رسول جعفريان، «رؤية حوار المذاهب في القرنين السادس والسابع الهجريين»، قم ١٩٩٢.

(٣١) لمزيدٍ من التفاصيل حول أبي القاسم الأنصاري وتوجُّهاته انظر: المختصر ـ من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: ١١ ـ ١١٥، تحقيق محمد كاظم محمودي، طهران، ٢٠٠٢ (النسخة الفارسية). وقد كان الأنصاري أستاذاً لصاحب الملل والنحل أيضاً، ومؤلفاً لكتابي الغنية وشرح الإرشاد. انظر: مقدمة أيمن شحادة على هذا الكتاب؛ ومقدّمة الطبعة الجديدة لكتاب الغنية.

(٣٢) كتب مثل: المختصر لأبي إسحاق الإسفراييني، وشرح اللمع لأبي بكر، والبيان عن الأصول الخمس له أيضاً (١٠٨ ب)، وكتاب الهداية والاجتهاد للباقلاني (١٠٩ ب، ٢٦٥ ألف)، وكتاب الأسماء والصفات لأبي إسحاق الإسفراييني (٢٠٤ ب)، ونقض النقض للباقلاني (٢٤٩ الف)، والتمهيد للقاضي الباقلاني (٣١٣ ب). شيخنا الإمام أبو القاسم الأنصاري ﷺ في تفسيره المترجم بالتقريب وغيرها. واعتمد أبو الحسن الأشعري في مصنفاته اللاحقة على كتب الأشاعرة المتقدمين، كمصنَّفات ابن فورك، وذلك أن أغلب كتب الأشاعرة اللاحقة اختفت أو تعرّضت للتلف. ويعتبر المجرد في مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك من أهم المصادر التي حَوَت تلك الأقوال. ومن الجدير ذكره بهذا الصدد أنّ ابن فورك لم يتطرّق في مصنَّفه، الذي لم يُعثَر سوى على المجلد الثاني منه، إلى الغزالي، ولو بكلمةٍ واحدة، مما يشير إلى أنه لم يكن مصدر إلهام للفكر الأشعري بأيّ حالٍ من الأحوال. هذا بالرغم من أنه لم يغادر تمسكه بمبادئ الفكر الأشعري التي استلهمها من أستاذه إمام الحرمين الجويني، أبرز متكلمي الأشاعرة في زمانه، والتي بَدَت واضحةً من خلال جملة من مصنّفاته. ولم يكن نفوذ الجويني بين الأشاعرة مقتصراً على المشرق الإسلامي فحَسْب، وهو الأمر الذي يمكن ملاحظته بوضوحٍ عبر كتاب نهاية المرام الذي نحن بصدده، إنما تعدى ذلك ليشمل كلاًّ من: الأندلس وأفريقيا والمغرب الإسلامي، والتي شهدت تهافتاً على كتبه ومصنَّفاته، وحلّت بديلاً لمصنَّفات الأشاعرة الأخرى، بما في ذلك أشاعرة المغرب، الأمر الذي يكشف لنا حقيقة وجود هذا الكمّ الهائل من الشروح على كتابه الإرشاد، والاعتماد الكامل على كتبه في مصنّفات الأشاعرة. ومع صعود دولة الموحدين وصل انتشار المذهب الأشعري إلى ذروته. ولمزيدٍ من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: مقدّمة جمال علال البختي

على تحقيق كتاب مقدّمات المراشد إلى علم العقائد، لابن الخمير السبتي، تطوان، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

(٣٣) ليست واضحة لنا تماماً لوحة العلاقات التي كانت سائدة في المجتمع الرازي بين المعتزلة والزيدية من جهة وبين الأشاعرة من جهةٍ أخرى، غير أنه ـ وعلى سبيل المثال ـ ورد في نسخةٍ قديمة لأحد المعتزلة (دونت عام ٥٧٠هـ)، عنوانها «شرح التذكرة»، نصٌّ أشعري منقول عن كتاب موسوم بـ «النهاية في الكلام»، وأغلب الظنّ ـ بحسب كاتب السطور ـ أنه مقتطف من المجلد الأول لكتاب نهاية المرام لضياء الدين الرازي، الذي لم يصلنا سوى المجلد الثاني منه؛ ذلك أن أسلوبه في الطرح قريب جداً من أسلوب ضياء الدين. لذلك لا نجد من بين الكتب الكلامية الاشعرية كتاباً مستقلاً عن النسخة المذكورة سوى كتاب «نهاية الإقدام»، للشهرستاني. ولمزيدٍ من التفاصيل حول هذه النسخة، التي طبعت ترجمتها بواسطة زابينة اشميتكه في طهران (رابطة الحكمة بمساعدة جامعة برلين) انظر: مقالات زابينة اشميتكه ودانيل جيمارة (ضمن مصادر هذه المقالة)، وأيضاً: مقالتي تحت عنوان: «كتاب من كتب متكلّمي المعتزلة في الريّ»، مجلة «ماه دين»، العدد ١٠٤ ـ ١٠٦: ٦٨ ـ ٧٥، ٢٠٠٧م. ولم نقِفْ إلى هذه اللحظة على حيثية انضمام هذا الجزء من كتاب «النهاية» لكتاب «شرح التذكرة»، لكنّ المحرز هو تزامن فترة التدوين بالنسبة لكلا الكتابين، وربما تكون وحدة القلم أيضاً. ويحتمل أن يكون السبب وراء ذلك اشتراكهما في المسائل والموضوعات، كمسألة الموجود والمعدوم، ومسألة الأحوال، وغيرها. ومهما يكن من أمرٍ فإنْ صحّ هذا الاحتمال فمعناه أن معتزلة وزيدية القرن السادس كانوا على معرفة جيدة بكتاب نهاية المرام لضياء الدين. هذا ومن المزمع أن ننشر في القريب تحليلاً وتصحيحاً أجريناه على هذا الكتاب.

(٣٤) يعتبر ذلك أمراً معهوداً في مصنّفات الأشاعرة. انظر على سبيل المثال: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين: ٣٠٧ ـ ٣١٠. كما لا بُدَّ من التنويه إلى أن ما أورده ضياء الدين الرازي في هذا الباب حول طبقات الأشاعرة وأهل السنّة والجماعة مبنيّ على فصل مشابه للبغدادي في أصول الدين، يشير كلاهما إلى زعامة الإمام عليّ أمير المؤمنين لعلم الكلام وانتهاء سلسلة الكلام السنّي إليه. وعلى هذا المنوال يسير الفخر الرازي في رسالته الفارسية المعروفة بتحصيل الحقّ، مقتصراً على إيراد السلسلة السندية لمذهبه وسنّته الكلامية والاعتقادية (انظر: الفخر الرازي «تحصيل الحق»، ضمن مجموعة ١٤ رسالة: ٥٢ ـ ٥٣، باهتمام: السيد محمد باقر السبزواري، جامعة طهران، ط٢، ٢٠٠٥ م. وكانت الرؤية السائدة بين المعتزلة أيضاً تفيد بأنّ العقيدة الاعتزالية تنتهي إلى الإمام أمير المؤمنين عليّ. وهذا ما تجده في مصنّفاتهم المختلفة. مضافاً إلى ذلك يؤكّد الفخر الرازي في رسالته التي سبق ذكرها أن سلسلة الأساتذة الأشاعرة تنتهي إلى الإمام عليّ، ومنها إلى النبيّ الأكرمﷺ، عن طريق أبي عليّ الجبائي أستاذ أبي الحسن الأشعري، مع العلم أنّه في مواضع عديدة كان يرى وجود الخلاف بين الجبائي وتلميذه الأشعري (انظر بهذا الصدد: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ١٧)؛ وانظر أيضاً: الفخر الرازي، الرياض المونقة: ١٤ ـ ١٧٤، الذي يسرد فيه مجموعة من المصنّفات الكلامية لعدد من المتكلّمين المشهورين منذ عهد أبي الحسن الأشعري إلى زمانه، مفصلاً الحديث عن كلّ واحد منها. ومن جملة ذلك إيراده معلومات قيمة عن تلامذة أبي القاسم الأنصاري، الأمر الذي يهمنا كثيراً. ويؤكّد في نهاية المطاف على أن المذهب الأشعري هو مذهب أكثر «السلف».

(٣٥) مع أنّ أسلوب ضياء الدين في الردّ على الشيعة في كتابه نهاية المرام لم يكن بالحدّة التي اتّسم بها أسلوب «الكاتب المجهول»، صاحب كتاب بعض فضائح الروافض، لكنْ من المحتمل أن يكون الكاتب المجهول

هذا هو ضياء الدين الرازي نفسه، ذلك أنّه لم يردْ في كتاب «النقض» لعبد الجليل الرازي أيّ ذكر «لخطيب الريّ»، مع أنّه أورد العديد من الفقهاء الأشاعرة والشوافع المعاصرين له، طبعاً يبقى هذا الأمر ضمن دائرة الاحتمال.

(٣٦) انظر: دراسة بعنوان «التشيُّع والتراث الكلامي الأشعري». لقد امتدّ تأثير الفخر الرازي ليشمل جمهور الحنابلة أيضاً، تاركاً بصمته على مصنّفات فقهائهم، كمصنّفات ابن تيمية وتلميذه نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (المولود في ٧١٦هـ)، الذي يعدّ فقيهاً حنبلياً واقعاً تحت سحر البحوث الكلامية للرازي. وبهذا الصدد نشير بالرجوع إلى دراسات أحمد شحادة، مثل: «الطوفي في كتاب درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح»، طباعة أيمن شحادة، الرياض، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، الذي تعرّض فيه لمصنّفات الفخر الرازي وأسلوبه في تناول الموضوعات الكلامية. كما يمكن ملاحظة تأثير الفخر الرازي ومؤلفاته على الكتب الكلامية والفلسفية الشيعية، بدءاً بالخواجة نصير الدين الطوسي وانتهاءً بفلاسفة العهد الصفوي، كالملاّ صدرا على سبيل المثال. كما نعلم أن الخواجة نصير الطوسي كان يدرِّس كتب الفخر الرازي في مدينة مراغة. انظر على سبيل المثال: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٤: ١٥٥، تحقيق: محمد الكاظم. كما حظي تفسيره بشهرة كبيرة في المصادر الشيعية. ومن الجدير بالذكر أن تفسير الرازي بعد عدّة عقود فقط من صدوره أصبح مصدراً لأحد التفاسير الزيدية في شمال إيران، تأليف أبي الفضل الديلمي. انظر: أبو الفضل بن شهردوير الديلمي، تفسير كتاب الله ١: ٣٦، ٣٨ (نقلاً عن النسخة المترجمة للفارسية)، تقديم: محمد عمادي الحائري، طبعة مكتبة مجلس الشورى. وللوقوف على هذا التفسير وهوية المؤلّف وزمن التدوين انظر:

Ansari, Hassan and S. Schmidtke, «Brief Communication: Iranian Zaydism during the 7th/13th century: Abū l-Faḍl b. Shahrdawīr al-Daylamī al-Jīlānī and his commentary on the Qur'ān», Journal Asiatique1, (2011), 205-211, 299.

(٣٧) لقد صدرت العديد من الكتب وعشرات المقالات والدراسات حول الفخر الرازي باللغة الفارسية. كما تمت مراجعة وتصحيح جميع ما متوفّر من مصنّفاته التي دوِّنت باللغة الفارسية.

(٣٨) شأنه شأن أغلب متكلّمي الأشاعرة حاول الفخر الرازي الردّ عل آراء الإمامية، وخصوصاً في ما يتّصل بموضوعة الإمامة والنصّ والعصمة. انظر على سبيل المثال: الرياض المونقة: ٣٨٩ فما بعد. وهذا الباب يشتمل على فقرات مهمة جداً (انظر أيضاً: تفسيره ١٢: ٣٧٨). وفي ذات الوقت أيضاً قد تقترب آراء الفخر الرازي مع الإمامية في مواضع عديدة، انظر: السبحاني، بحوث في الملل والنحل ٢: ٣٥١. وتنقل المصادر عن الفخر الرازي قوله بعدم انعقاد الإجماع دون موافقة الشيعة، وتحريمه تكفير أيٍّ من أهل القبلة، بمَنْ فيهم الشيعة من أهل التأويل. انظر: التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، طبعة إسطنبول، ١٣٠٥هـ.

(٣٩) ربما يعود الاختلاف بين مواقف الأب والابن تجاه الشيعة، كما تظهره كتبهما، إلى اختلاف البيئة والظروف السياسية والاجتماعية التي شهدها كلٌّ منهما. وتنقل بعض المصادر، كلسان الميزان لابن حجر العسقلاني (عن الحاوي بن أبي طيّ الحلبي، الذي ربما نقله عن تاريخ الريّ، للشيخ منتجب الدين. انظر بهذا الصدد: السيد موسى الشبيري الزنجاني، «فهرست الشيخ منتجب الدين» رشفة من البحر ١: ٧٠ ـ ٧١ (الحاشية)، قم، ٢٠١١)، أن سديد الدين الحمصي، المتكلّم الإمامي الرازي الشهير، كان أحد أساتذة الفخر الرازي. (انظر: لسان الميزان ٥: ٣١٧؛ وانظر أيضاً: القاموس المحيط ٢: ٣٢٩). وينقل الفخر الرازي في

تفسيره الكبير (انظر: ٢٤٨ فما بعد؛ وأيضاً: الرياض المونقة: ٤٠٣) عن سديد الدين قوله بأفضلية الأمير على سائر الأنبياء، سوى النبي الخاتم، ولا يوحي حديثه عنه بأنّه كان أستاذاً له، بل يردّ قوله ويصفه فقط بأنّه كان من علماء الريّ ومن أساتذة الاثني عشرية. لكنْ مع ذلك لا نستبعد أنّه أخذ عنه. من جهةٍ أخرى تنقل المصادر أنّ الفخر الرازي كان يكنّ الاحترام والإجلال لمعاصره العالم الإمامي الشهير نصير الدين عبد الله بن حمزة الطوسي. انظر: تاريخ طبرستان: ٢٠١. كما كان للفخر الرازي مراسلات مع أحد أعلام المذهب الإمامي المعاصر له، المعروف بصدر الدين السرخسي، صاحب «أعلام نهج البلاغة». انظر بهذا الصدد: حسن الأنصاري، «مراسلات الفخر الرازي مع أحد الفقهاء المعاصرين له»، المعارف، العدد ٥٤: ١٠ ـ ٢٤، ٢٠٠٢. وإلى جانب ذلك ينقل أحد المعاصرين للفخر الرازي، وهو الشيخ منتجب الدين في فهرسه: ١١٦، عن أحد الهاشميين المنتمين للمذهب الإمامي أنّه كان تلميذاً للفخر الرازي في خوارزم، وأنّه قرأ على المؤلف عدّة من مصنفاته. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الفخر الرازي كان مولعاً بأنساب الهاشميين، ونسبوا له بهذا الصدد كتاباً معروفاً «بالشجرة المباركة». ونحن نستبعد جداً أن تصحّ نسبة هذا الكتاب إلى الفخر الرازي. وللمزيد في هذا الشأن انظر الدراسة المعنونة: «كتاب الشجرة المباركة المنسوب للفخر الرازي، دراسة في احتمالات صحة النسبة إليه»، على هذا العنوان:

http: //ansari. kateban. com/entry1219. html

كما نقلت العديد من المصادر الأشعرية القديمة ميول الفخر الرازي للتشيع وحبّه لأهل بيت النبيّ، انظر: أحمد بن يوسف الفهري، فهرست اللبلي: ١٢٩، تحقيق: ياسين يوسف عياش وعواد أبو زينة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م. ولمزيدٍ من الشواهد من المصادر السنّية على ميول الفخر الرازي انظر: الحموي الجويني، فرائد السمطين ١: ٣٥. يُضاف إلى ذلك أنّ الفخر كان مهتمّاً اهتماماً بالغاً بآراء جملة من فقهاء الإمامية ومحدِّثيهم، كآراء الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، انظر: الفخر الرازي، المحصول ٢: ٣٥١؛ ٣: ٥١، ٥٥؛ ٤: ٢٣٢، ٢٥٩، ٢٥٣، ٢٨٤. كما كان الفخر الرازي على مقربة ودراية تامة بانقسام الطائفة الإمامية إلى: أصوليين؛ وأخباريين، وما إيراده هذه المصطلحات إلا دليل على أنّه كان على مقربة ودراية بذات البيئة التي يعيش فيها صاحب كتاب النقض الذي استخدم نفس الوصف لكلا الجناحين. انظر: المحصول ٤: ٢٤. ولملاحظة الوصفين في كتاب النقض انظر على سبيل المثال: النقض: ٢٣٥.

(٤٠) كمثال على النقود الكلامية التي أوردت عليه انظر: العلاّمة الحلّي، نهج الحق: ٤٤، ١٠٥؛ كما كتب عماد الدين الطبري، الفقيه الإمامي من أعلام القرن السابع الهجري، ومؤلف كتاب كامل البهائي، ردّاً على كتاب المعالم للفخر الرازي بُعَيْد وفاته بعقود قليلة، انظر: عماد الدين الطبري، كامل البهائي: ٦٤٩. كما تعرّض للعديد من آراء الرازي في غير ذلك من كتبه، وقام بنقدها، انظر على سبيل المثال: عماد الدين الطبري، أسرار الإمامة: ٢٧٠، ٣٤٥، ٤٤٥، ٤٧٧؛ وانظر أيضاً: عماد الدين الطبري، كامل البهائي: ٣؛ ولمتابعة الردود على آراء الفخر الرازي في مصنّفات الطبري انظر: مقدمة رسول جعفريان على الأخبار والأحاديث والحكايات في فضائل أهل بيت النبيّ ومناقب أولاد البتول عليها السلام: ٢٣، ٧٢، ٨١ ـ ٨٢، ٩٨ ـ ٩٩، تأليف: عماد الدين الطبري، ترجمة: ابن فتحان الواعظ، تصحيح: رسول جعفريان، طهران ٢٠٠٧؛ وأيضاً: رسول جعفريان «جولة في الأعمال الكاملة لعماد الدين الطبري، ثمرات تاريخية ونكات ببيلوغرافية»، مجلة آيينه پژوهش، العدد ٥٠: ٢ ـ ١٦، ١٩٨٨؛ وهناك وثيقة تشير إلى وجود كتاب لمؤلّف إمامي غير معروف يعود تاريخه إلى سنة

٦٧٧هـ، يستعرض فيه أحد مؤلَّفات الفخر الرازي في علم الكلام، ويقوم بالردّ عليها، انظر: «أسماء المشهورين من العلماء» في: رسالتين حول فقهاء الشيعة، مجلة كلّية الآداب، العدد ٨٤: ٤١٥، جامعة تبريز، تصحيح: محمد تقي دانش پژوه، سنة ١٩٧٧. ولا يعلم ما إن كانت هناك علاقة بين هذا الكتاب وكتاب «نقض المعالم» لعماد الدين الطبري المصنّف عام ٦٧٥هـ. كما أن للخواجة الطوسي نقداً مهمّاً على كتاب «المحصل» للفخر الرازي، وهو ليس أقلّ شهرةً من الكتاب نفسه. ومن بين المعاصرين الأقل سنّاً من الفخر الرازي، من زمرة فقهاء الإمامية، برهان الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن عليّ الحمداني القزويني، الذي نعرف أنه كان تلميذاً للشيخ منتجب الدين والشيخ سديد الدين الحمصي، وكان يعتبر من علماء الريّ ومحدِّثيها، الذي قيل لاحقاً: إن الخواجة الطوسي قد تتلمذ على يديه. فقد كانت له جملةُ ردود على ما ورد في كتاب الأربعين، للفخر الرازي، من بحوث حول الإمامة، تحت عنوان: «تخصيص البراهين، نقض المسألة في الإمامة من كتاب الأربعين»؛ ولمزيدٍ من المعلومات حول هذا الكتاب ومؤلّفه انظر: بحار الأنوار ١٠٤: ١٢٨؛ ١٠٦: ٢٥، ٢٧؛ وانظر أيضاً: المدرس الرضوي، أحوال الخواجة نصير الدين الطوسي وآثاره: ٩٢ ـ ٩٣. وأيضاً رأي صاحب تبصرة العوام، المعاصر الأقلّ سنّاً من الفخر الرازي، الذي يصف الأخير بالفقيه الأشعري الأبرز، وهو في إطار نقده للمذهب الأشعري، انظر: تبصرة العوام: ١٧٥، ١٢٠ ـ ١٢١، ٢٥٣. ومن صفحة ١٢٠ إلى صفحة ١٢١ ينقل حكاية من كتاب للفخر الرازي، نقلاً عن أبيه ضياء الدين، أنّه رأى النبيّ‏ﷺ بصحبة الشافعي وأبي الحسن الأشعري، وقد عهد إليه أنه إنْ أراد الفقه فليطلبه من الشافعي؛ وإنْ أراد الأصول فليطلبها من أبي الحسن الأشعري. والذي يبدو من الصفحة ٢٥٣ أن صاحب تبصرة العوام كان لفترةٍ ما من مرتادي مجلس الفخر الرازي في خوارزم.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:......................................

المبلغ: .... عدد النسخ:.....................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 13 - 14 YEAR – NO. 52 - 53 , Autumn 2018 - 1440 – Winter 2019 - 1440

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 327 / 25 Beirut - Lebanon

E-mail: info@nosos.net